

تَاتِيحُ الْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ

وَلْتَرْسَبْتِيْسُ

ترجمة

مُحَمَّدُ عَبْدُ الْمُنْعِمِ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ



٢١ شارع كامل صديق بالمدينة
ت : ٩١٦٠٧٦ - القاهرة

تَاتِيحُ الْفَلَسَفَةِ الْيُونَانِيَّةِ

تأليف
وولتر سنيش

ترجمة
مجاهد عبد المنعم مجاهد

١٩٨٤

دار الثقافة للنشر والتوزيع
القاهرة - ت : ٩٠٤٦٩٦

شبكة كتب الشيعة



shiabooks.net

رابطہ بدیل < mktba.net

هذه ترجمة للكتاب :

A Critical History of Greek Philosophy By W. T. Stace

وتد ظهرت الطبعة الاولى عام ١٩٢٠ وامتدنا على الطبعة الصادرة
عن دار ماكميلان عام ١٩٥٣ .

إهداء

الى عائشة اليوثانيات

الدكتورة : أميرة حلمي مطر

مجاهد عبد الجنعم مجاهد

تصدير

يحتوى هذا الكتاب لب ما تضمنته سلسلة من المحاضرات العامة التى القيت خلال الثلاثة اشهر الاولى من عام ١٩١٩ بل يكاد الكتاب — فى معظمه — أن يكون بنفس كلمات تلك المحاضرات . ولقد تم حذف التقسيم الاصلى للمحاضرات وأعيد تقسيم مادتها الى فصول على نحو أكثر اتساعا .

ولقد كان الجمهور الذى توجهت اليه المحاضرات يتألف من الجبهة العامة ، ولم يكن قاصرا على الطلاب . وكان معظمهم بلا معرفة مسبقة بالفلسفة . ومن هنا كان هذا الكتاب — شأنه شأن المحاضرات الاصلية — لا يفترض من القارئ أية معرفة خاصة سابقة وأن كان يفترض — بالطبع — شيئا من التعليم العام لدى القارئ . ولقد جرى شرح المصطلحات الفلسفية الفنية بعناية عندما ترد لأول مرة ، وبذل جهد خاص لطرح الافكار الفلسفية باوضح الطرق الممكنة . ولكن يجب أن نتذكر أن كثيرا من أعمق التصورات الانسانية وأكثرها صعوبة كامنة فى الفلسفة اليونانية . ومثل هذه الافكار صعبة فى حد ذاتها مهما جرى التعبير عنها بوضوح . ومهما يكن الشرح مستفيضا لمانه ليس بكاف الا لجعلها صعبة بالنسبة للعقل غير المتربس . وأن أى شئ يطلب لجعل الفلسفة سهلة لا يمكن توقعه الا من الدجالين والمشعورين .

إن الفلسفة اليونانية لم يتقدم عليها العهد حتى الآن ، وإن ثرواتها القيمة لا تنبع من وجهة نظر المؤرخ أو المهتم بالتراث القديم لحسب . اننا نتناول هنا أشياء حية لا مجرد أشياء ميتة — اننا لا نتناول العظام والحفريات الجافة لعصر ولى . ولقد حاولت أن احاضر واكتب للاهياء لا لمجرد أناس اثريين . ولولا ايمانى بأنه يوجد فى الفلسفة اليونانية قدر — على الأقل — من الحقيقة ، تلك الحقيقة التى لا تتقدم ولا تشيخ ، لما أضعت خمس دقائق من حياتى عليها .

يقول كاتب شمعى حديث هو ه . ج . ويلز فى دراسته « أول الاشياء وآخرها » : « نحن لا نرى العقول الشابه ضد المشاكل الاولية العريضة القليلة الا وهى مشاكل المتافيزيكا . . . ونحن ام نجعل هذه العقول ليناقشوها ويصححوها ويضوؤوها . لقد كان هذا درب اليونان ونحن نجل ذلك الشعب الالهى كثيرا لانه شق طريقه . كلا ، اننا لا نحاضر شبابنا عن الفلسفة بل عن الفلاسفة ، ونحن نعرض لهم فى كتاب اثر كتاب ونحن نحكى كيف ناقشت الشعوب الاخرى هذه المشكلات . ونحن نتجنب مشكلات المتافيزيكا ، ونحن نعطي اجابات شبه موجزة عن المناقشات وحلول هذه المشكلات التى طرحها اناس من جميع الاصناف والانواع بلغات قديمة مختلفة وفى ظل ظروف مختلفة تماما عن ظروفنا . . . ويبدو الامر كما لو كنا قد بدانا تعليم الحساب بحاضرات طويلة من اصل الارقام الرومانية ثم ننقل الى حياة ودوافع علماء الرياضة العرب فى الانطلس أو نبدا بروجر بيكون فى الكيمياء أو سير ريتشارد اوين فى التشريح المقارن . . . انه العصر الذى بدأت فيه القدرات التربوية تدرك ان مشكلات المتافيزيكا وعناصر الفلسفة يجب تجديدها من جديد فى كل عقل . . . ان المطلوب هو فلسفة وليس نثارا ضحلا عن تاريخ الفلسفة . . . والطريق الحق لبحث المتافيزيكا شأنه شأن الطريق الحق لبحث الرياضة أو الكيمياء — هو مناقشة النتائج المتراكم والمتجمع للفكر الانسانى فى هذه المسائل » .

هذه كلمات جميلة ، ولا شك انها تبدو حاسمة بالنسبة لسواد الناس . ويصرف النظر عن وجود عنصر من الحقيقة فيها ، فانها تحتوى على تسعة عناصر من الاغاليط . ان عناصر الحقيقة قائمة فى أن نظامنا التربوى يترك — دون استخدام — السلاح القوى للمناقشة الشفوية . — وهو سلاح استعمله اليونان بقوة — ويطور المعرفة الواردة فى الكتب على حساب التفكير الاصيل . وحتى هنا يجب أن نتذكر — فيما يتعلق باليونانيين — (١) أنهم اذا درسوا تاريخ الفلسفة على نحو واهن ، فذلك لانه لم يكن هناك سوى تاريخ بسيط للفلسفة و (٢) انه اذا تصور مخلوق أن المفكرين اليونانيين العظام لم يسيطروا تماما على تفكير أسلافهم

قبل تشييد مذاهبهم فانه يكون مخطئا خطأ كبيرا و (٣) انه في بعض الحالات ادى الاغراط في الاعتماد على المناقشة الشفوية — وهو عكس خطانا — الى عدم الامانة العقلية والمراوغة والمباهاة وعدم الاكتراث بالحقيقة والضحالة وفقدان كل مبدأ ، وكان هذا هو الشأن نفسه مع السوفسطائيين .

وبشان المقارنات بين الحساب والفلسفة ، وبين الكيمياء والفلسفة الخ ، فانها تقوم تماما على تماثل مزيف وتتضمن غشلا ذريعا لاستيعاب طبيعة الحقيقة الفلسفية واختلافها الاساسى من الحقيقة الحسابية او الكيميائية او الفيزيائية . فلو كان اراتوستينس يعتقد أن محيط الارض كبير على حين انه اكتشف الان انه ليس كبيرا انن فان الراى الاخير بنفى بكل بساطة الراى القديم ، فالراى الان صحيح والراى القديم غير صحيح . ونستطيع أن نتجاهل وننسى الراى الخاطيء تماما ، غير أن تطور الفلسفة يضطرد على أساس مبادئ أخرى مختلفة للغاية ، فالحقيقة الفلسفية ليست محصلة حسابية يمكن استخلاصها حتى أن الجواب يكون صحيحا أو غير صحيح نهائيا . بل الحقيقة الفلسفية تكشف ذاتها عاملا اثر الاخر . في الزمن في مذاهب الفلسفة المتعاقبة ولانجد الحقيقة الكاملة الا في التسلسل الكامل . أن مذهب ارسطو لا يلغى وينحس بكل بساطة مذهب افلاطون وأن اسبينوزا لا ينسخ بكل بساطة ديكارت . أن ارسطو يكل افلاطون باعتباره مكمله الضروري ، ويفعل اسبينوزا الشيء نفسه بالنسبة لديكارت وهكذا الامر دائما . أن حساب اراتوستينس خاطيء ومن ثم نستطيع أن ننساه . غير أن مذاهب افلاطون وارسطو واسبينوزا وليبنتز الخ كلها سواء عوامل للحقيقة . انها صادقة الان كما كانت في ازمانها وإن لم تكن وما كانت ابدا الحقيقة كلها ، ولهذا لا يمكن اعتبارها بكل بساطة خاطئة وانها ولت وانها انتهت وتلاشت ، ولهذا لا نستطيع أن ننسائها . وأما مسألة ما اذا كان سيستحيل علينا أن نجتمع الاضواء العديدة في بؤرة واحدة ونذيب عوامل الحقيقة المختلفة في كل عضوى واحد أو مذهب عضوى واحد والذى يجب أن يكون المحصلة الكلية الان لهى مسألة أخرى كل ما هنا لك أن مثل هذه المحاولة قد بذلت ولكن ما من احد سيستظاها بأنه يمكن لهما بدون المعرفة الشاملة بجميع المذاهب السابقة وهى معرفة — في الحقيقة — بالعوامل المنفصلة بالحقيقة قبل أن تتجمع في محصلة واحدة . بجانب هذا فان مثل هذه المحاولة هى الان أيضا جزء من تاريخ الفلسفة ؟ .

ومن ثم فإن أى تفكير غلبسى لا يتأسس على دراسة شاملة بمذاهب الماضى سيكون بالضرورة ضحلا وبلا قيمة . وما يخطر لنا من أفكار تذهب الى أنه يمكننا الاستغناء من هذه الدراسة وأن نبدا كل شيء انطلاقا من عقولنا وأن كل انسان يستطيع أن يكون فيلسوف نفسه وأنه قادر على تشييد مذهبه بطريقته الخاصة — مثل هذه الأفكار هى أفكار جوفاء وضحلة تماما . وفى الحقيقة نجد من هذه الحقائق مثلا صارخا فى ذلك الكاتب الذى اقتبسنا منه وهو يؤسلب ميتافيزيقاه . أن مثل هذه الميتافيزيقا المدعاة قائمة — كلية — على افتراض أن المعرفة وموضوعها يوجدان كل منهما فى نطاقه وكل منهما خارجى بالنسبة للآخر : أحدهما هنا والآخر هناك ضده ، وأن المعرفة « أداة » تسحوذ بها بهذه الطريقة الخارجية على موضوعها وتجعله موضوعها وفى الحقيقة التى تستخدم فيها كلمة « أداة » هنا فإن كل ما يتبقى بما فى ذلك كذب المعرفة سوف يتتالى بشكل مؤكد . . . إذن مثل هذا الفرض — وهو القول الذى يذهب الى أن المعرفة « أداة » — إنما يأخذ به كاتبنا دون نقد ودون ظلم من الحق . وهو لا يعطينا أية علامة على أنه قد خطر له أن هذا فرض وأنه يحتاج الى بحث أو أن من الممكن لآى انسان أن يفكر على نحو آخر . ومع هذا فإن من سيعنى نفسه — لا بمجرد الحفر المصطنع فى تاريخ الفلسفة — بل على نحو شامل لاختضاع نفسه لنظامها سوف يتعلم — على الأقل — أن هذا مجرد فرض ، فرض مشكوك فيه تماما مما لا يملك الانسان حق الآن أن يفرضه على الجمهور دون مناقشة كما لو كان حقيقة بديهية . أنه حتى ليتعلم أنه فرض زائف وسوف يلاحظ — كماارة — أن الذاتية التى تتسلل وتوجه التفكير الشامل لدى السيد ويلز متطابقة فى طابعها مع تلك الذاتية التى كانت الصفة الجوهرية لانهيال وسقوط الروح الفلسفية اليونانية وكانت السبب لدمارها وانحلالها الشاملين .

لهذا فإنا نصح الشباب ألا يعبأوا بالكلمات البراقة والضحلة من أمثال الكلمات التى اقتبسناها ، ولكن قبل أن يشككوا آراءهم الفلسفية الخاصة عليهم أن يدرسوا ويسيطروا على نحو شامل وبحمىة شديدة على تاريخ فلاسفة الماضى أولا اليونان ثم المحدثين . وإذا كان هذا لا يتم بمجرد قراءة ملخص حديث لذلك التاريخ بل بدراسة المفكرين الكبار فى أعمالهم فإنه أمر صحيح . غير أن التربية الفلسفية يجب أن تبدأ ووظيفة

مثل هذه الكتب على هذا النحو لا أن تكمله بل أن تبدأه ، وحتى يمكن الحصول في البدء على نظرة عامة لما يجب أن يدرس فيها بعد بالتفصيل ليس طريقا سيئا نبدأ به . زيادة على ذلك أن دراسة التطور والترابطات التاريخية للفلسفات المختلفة التي لا تجدها في الكتابات الاصلية نفسها ستقدم دائما زادا لمؤرخي الفلسفة لكي يضطلعوا به .

وهناك هدفان في هذا الكتاب ربما يقتضيان منا شرحا .

اولا ، اعتمدت في تناول الفلسفة السياسية عند افلاطون على محاورة « الجمهورية » ولم اقل شيئا عن « النوايس » . وهذا غير مسموح به في تاريخ للنظريات السياسية وكذلك في تاريخ للفلسفة يولى منية لنفمة خاصة للسياسة . ولكن — من وجهة نظري — تقع الفلسفة السياسية على الهامش الاقصى للفلسفة حتى ان تناولنا هزيلا لهذا الموضوع يكون مسموحا به زيادة على ذلك لان « الجمهورية » سواء كتبت مبكرا ام متأخرا تعبر في رأيي عن آراء افلاطون لا آراء سقراط وتظل التعبير البارز النمطي المميز للمثال السياسي الافلاطوني مهما اقتضى هذا المثال غيما بعد الى تعديل من النواحي العملية .

ثانيا ، اننى لم اذكر الرأي الذى ياخذ به الان البعض القائل بأن نظرية المثال هي حقا من انتاج سقراط لا افلاطون وأن فلسفة افلاطون واردة في نظرية الاعداد الملقزة المنتجة بالمذاهب المؤلفة وغيرها . وكل ما يمكننى القول أن هذه النظرية كما عرضها الاستاذ « بيرنت » مثلا لا آخذ بها أى أننى في الواقع لا اؤمن بها وغضلت أن أهملها على الاطلاق لما كان سيستحيل على أن أبحث المسألة بحثا دقيقا مستفيضا في كتاب من هذا النوع . زيادة على ذلك تقوم هذه النظرية على اساس مختلف تماما عن تفسير الاستاذ « بيرنت » لبارمينيدس ، أن هذا الامر يخص تفسير المعنى الحق للفلسفة وهذا يخص بحسب المسألة المتعلقة بمن هو مؤلف الفلسفة . وتلك مسألة مبدا وهذه مجرد الاشخاص . أن ذلك هام بالنسبة للفيلسوف لكن هذا يهم بحسب مؤرخ الفكر القديم . أن الامر اشبه بمشكلة هل شيكسبير أم فرنسيس بيكون هو مؤلف المسرحيات المنسوبة الى شيكسبير وهي مشكلة لا تهم محب الدراما على الاطلاق .

ومما لا شك فيه أن مشكلة الملائون — سقراط ذات أهمية بالنسبة للقدماء ؛ ولكن بعد كل شيء ومن الناحية الجوهرية لا يهم من هو صاحب نظرية المثل حقا ، لالشيء الجوهرى الوحيد بالنسبة لنا هو « فهم » تلك النظرية واستيعاب قيمتها حقا كعامل من عوامل الحقيقة أن هذا الكتاب معنى اسلسا بالافكار الفلسفية وحقيقتها ومعناها ودلالاتها وليس معنيا بصوابيات واططاء المجادلات القديمة . انه يقصد أن يكون حقا « تاريخيا » تماما كما يقصد أن يكون مناقشة للتصورات الفلسفية . لكن هذا لا يعنى لا أن الكتاب يتناول الامكار الفلسفة في تتابعها وترابطها التدريجى ؛ وهو يقوم بهذا لا لشيء سوى أن تصورات التطور في الفلسفة وتصورات السرورة المضطردة للفكر الى هدف محدد وتصورات غيامها التدريجى والمضطرد الى ذرى عالية للمالية وانهارها التالى وتدهورها الاقصى ذات تأثير عبيق لا كظواهر تاريخية بل هى ذات أهمية حيوية بالنسبة للتصور الحق للفلسفة ذاتها . ولو لم يكن الامر هكذا لكان السيد ويلز على حق كما اعتقد ومن ثم كان يحدث تخل من التناول ولسق الترتيب التاريخى . وأخيرا يمكننى أن انوه بأن وصف هذا الكتاب بأنه تاريخى « نقدى » يعنى أنه نقدى أو يحاول أن يكون نقديا لا بالنسبة للتواريخ والنصوص والقراءات وما شاكل ذلك بل بالنسبة للتصورات الفلسفية .

واننى ادين بالفضل للسيد ف . ل . وودوارد الاستاذ الراحل بكلية ماهندا بمدينة جال بيسيلان في مساعدتى على استكمال فهرس الاسماء وفي المسائل الاخرى المتعددة .

يناير ١٩٢٠

و . ت . س .

الفصل الأول

فكرة الفلسفة اليونانية بصفة عامة .

اصول الفلسفة اليونانية وتطورها .

من الطبيعى فى بداية اية دراسة ان يتوقع القارىء من المؤلف ان يذكر له ما هو موضوع تلك الدراسة . ان علم النبات هو المعرفة بالنباتات وعلم الفلك هو المعرفة بالاجرام السماوية والجيولوجيا هى المعرفة بصخور القشرة الارضية فما هو — اذن — المجال الخاص للفلسفة ؟ عن اى شىء تدور الفلسفة ؟ هنا ليس من السهل الادلاء بتعريف دقيق للفلسفة بمثل السهولة التى فى العلوم الاخرى . فاولا نجد ان محتوى الفلسفة قد اختلف اختلافا كبيرا فى حقب التاريخ المتباعدة . وبصفة عامة هناك اتجاه ينمو الى تضيق مجال هذا الموضوع مع تقدم المعرفة مع استبعاد ما كان فى السابق متضمنا فى الفلسفة . وهكذا نجد فى أيام الملاطون ان الفيزياء وعلم الفلك كانا واردين كجزئين من اجزاء الفلسفة بينما هما الان يشكلان علمين منفصلين . وعلى اية حال ليست هذه الصعوبة مما لايمكن تذليلها . فلما يقوم اساسا ضد الجهد لوضع اطار لتحديد الفلسفة هو ان المحتوى الحقيقى للفلسفة تنظر اليه مدارس الفكر المختلفة نظرات متباينة . ومن ثم فان تعريفا للفلسفة قد يرسمه احد اتباع الفيلسوف البريطانى هربرت سبنسر ان يكون مقبولا من جانب منكر هيجلى النزعة كما ان التعريف الهيجلى مرغوض من جانب من يؤمن بسبنسر . فاذا ادخلنا فى تعريفنا عبارات على نحو « المعرفة بالمطلق » فان هذه العبارة على حين تلقى موافقة من بعض الفلاسفة فان آخرين سيعرضون وجود اى مطلق على الإطلاق . وقد تقول مدرسة اخرى انه قد يوجد مطلق لكنه مجهول حتى ان الفلسفة لا يمكن ان تكون

معرفة به . ومع هذا فقد نقول لنا مدرسة أخرى أنه سواء كان هناك مطلق أم لا ، وسواء أمكن معرفته أم لا فإن معرفته غير مجدية على الإطلاق ولا يجب البحث فيه . ومن ثم غاناه لن يمكن تقدير أى تعريف للفلسفة بدون معرفة بالاهداف الخاصة للمدارس المختلفة . بإيجاز ، أن المكان الملائم لاعطاء تعريف ليس في بداية دراسة الفلسفة بل في نهايتها ، وحينذاك ، وقد توغرت أمامنا جميع الآراء نكون قادرين على تحديد المسألة .

لهذا لن أبذل أية محاولة بطرح أى تعريف دقيق . ولكن ربما أكون قد خدمت هذا الغرض نفسه اذا التقتت بعض المعالم الرئيسية للفلسفة التى من شأنها أن تميزها عن الفرع المعرفة الأخرى وتصوير هذه المعالم بسرد بعض المشكلات الكبرى التى اعتاد الفلاسفة حلها دون أن يكون في هذه المحاولة أى كمال . أولا ، أن الفلسفة تتميز من الفرع المعرفة الأخرى ، بأن هذه الأفرع تتناول نسبا جزئيا من العالم لدراستها بينما الفلسفة لا تخصص على هذا النحو ، فهمي تتناول الكون ككل . أن الكون واحد والمعرفة المثالية به واحدة ، غير أن مبادئ التخصص وتقسيم العمل تنطبق هنا كما في أى مجال آخر ، ومن ثم فإن علم الفلك يتخذ كموضوع له ذلك الجانب من الكون الذى نسميه الأجرام السماوية ، كما يتخصص علم النبات في حياة النبات ويتخصص علم النفس في حقائق النفس وهكذا . غير أن الفلسفة لا تتناول هذا المجال الجزئى للوجود أو ذاك بل هى تتناول الوجود من حيث أنه وجود . انها تسعى الى أن تنظر الى الكون كنسق متآزر واحد للأشياء . ويمكن وصف الفلسفة بأنها علم الأشياء بصفة عامة . أن العالم بجوانبه الكونية هو موضوعها . وكل العلوم تبيل الى التعميم ورد كثرة الوقائع الجزئية الى قوانين عامة مفردة . أما الفلسفة فأنها تضطرد بهذه السيرة الى حدها الأقصى فهمي تعمم بأكبر ما يسمح من تعميم وهمي تسعى الى رؤية الكون بأسره في ضوء أقل المبادئ العامة الممكنة ، بل تسعى الى رؤيته في ضوء مبدأ أقصى واحد لو أمكن .

ويترتب على هذا أن العلوم الخاصة تفترض موضوعها ومعظم محتوياتها ويكون هذا موضع ثقتها ، على حين أن الفلسفة تتابع كل شيء

الى أسسه القصوى . وقد يظن أن هذا الوصف للعلوم خاطيء . اليس القاعدة الجوهرية للعلم الحديث هي عدم افتراض أى شيء وعدم التمسك بأى شيء وعدم تأكيد شيء بدون برهان ومحاولة البرهنة على كل شيء ؟ لاشك أن هذا صحيح في حدود معينة ، ولكن ليس الامر كذلك وراء هذه الحدود . فكل العلوم تفترض مبادئ معينة وحقائق معينة تعد بالنسبة لها قصوى . ويبحث هذه المبادئ والحقائق هو نصيب الفيلسوف ، وهكذا تلتقط الفلسفة خيط المعرفة في الموضع الذى تتركه عنده العلوم ، انها تبدأ حيث تنتهى هذه العلوم وهى تبحث ما تأخذه هذه العلوم كقضية مسلمة .

فلنتناول بعض الأمثلة التوضيحية . ان الهندسة كعلم تتناول قوانين المساحة ، لكنها تتناول المساحة كما تجدها في الخبرة العامة المشتركة فهي تأخذ المساحة أو المكان قضية مسلمة . وما من مقام بالهندسة يتساءل عن ماهية المساحة أو المكان . وهذه المسألة تصبح حينئذ مشكلة أمام الفلسفة . بالإضافة الى هذا ، تقوم الهندسة على بعض القضايا الأساسية المحددة التى ترى انها واضحة في ذاتها ولا تقتضى أى بحث . وهذه القضايا تسمى « مسلمات » . أمثلة على هذا أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان وأنه اذا أضفيت كميات متساوية الى كميات متساوية تكون النتيجة متساوية . ولا تبحث الهندسة في أساس هذه المسلمات ، وهذه هى مهمة الفلسفة . ليست المسألة أن الفلاسفة يهدفون الى التشكيك في صدق هذه المسلمات . ولكن من المؤكد أن هناك شيئا غريذا وحقيقة جديرة بالبحث هي أنه توجد بعض العبارات التى تشعر أن علينا أن نقدم عنها براهين تفسيرية وأن هناك عبارات في حالات أخرى لا نشعر ازاءها بهذه الضرورة . فكيف تكون هناك قضايا جلية بذاتها وأخرى يجب البرهنة عليها ؟ ما هو أساس هذه الفترقة ؟ وعندما نفكر فيها ماننا نجد أن الخواص الغريذة للعقل انه يجب أن يكون قادرا على التعبير عن الاشياء بعبارات كلية وغير مشروطة اطلاقا دون ذرة برهان أو دليل . وعندما نقول ان الخطين المتوازيين لا يلتقيان فامنا لا نقصد فحسب اننا نجد هذا صحيحا بالنسبة لكل خطين متوازيين جزيئين مما حاولنا أن نجربه ، بل نقصد انها لايمكن أن يتواجدا ولن يتواجدا الا على هذا النحو . اننا نقصد انه منذ ملايين السنين لم يلتق أى خطين

منوازيين وان الامر سيكون على هذا النحو ايضا في ملايين السنين القادمة وان الامر سيكون على هذا النحو على سطح ابعد النجوم الخفية التي لا يستطيع ان يلتقطها تلسكوب . غير انه ليست لدينا خبرة بما سوف يقع في ملايين السنين القادمة كما انه ليست لدينا معرفة بما يحدث في تلك النجوم البعيدة . ومع هذا نحن نؤكد بثقة مطلقة ان مسلمتنا صادقة ويجب ان تكون صادقة بنفس القدر في كل مكان وزمان . زيادة على ذلك اننا لا نؤسس هذا على احتمالات نجمها من التجربة . فما من مخلوق سيجرى تجارب او يستخدم تلسكوبات للبرهنة على امثال هذه المسلمات . فكيف تاتي ان هذه المسلمات بينة بذاتها وان العقل يستطيع ان يدلى بهذه التاكيدات القاطعة التي تتجاوزه بدون دليل على الاطلاق ؟ ان علماء الهندسة لا يبحثون في هذه المسائل فهم يسلمون بالحقائق . وحل هذه المعضلات يقع على عاتق الفلسفة .

مرة اخرى ان العلوم الفيزيائية تسلم بوجود المادة . غير ان الفلسفة تتسائل عن ماهية المادة . قد يبدو لاول وهلة ان هذه المشكلة تخص عالم الفيزياء لا الفيلسوف لمشكلة « تكوين المادة » مشكلة فيزيائية معروغة تماما . غير ان التأمل المتأن سوف يبين ان هذه المشكلة مشكلة مختلفة تماما مما يبحث فيه الفيلسوف . فانه حتى لو ظهر ان المادة كلها اثير او كهرباء او ذرات غن يساعدنا هذا في مشكلتنا الخاصة لان هذه النظريات حتى لو امكن البرهنة عليها لا تعلمنا الا ان الانواع المختلفة للمادة هي اشكال من وجود فيزيائي واحد . لكن ما نريد ان تعرفه هو ماهية الوجود الفيزيائي نفسه . فالبرهنة على ان نوعا من المادة هو نوع آخر من المادة لا يخبرنا بالطبيعة الجوهرية للمادة . ومن ثم فان هذه المسألة ليست مشكلة بالنسبة للعلم بل بالنسبة للفلسفة .

وبالطريقة نفسها نجد ان جميع العلوم تفترض وجود الكون كفضية مسلمة . الا ان الفلسفة تسعى الى معرفة السبب في ان هناك كوننا على الاطلاق — وعلى سبيل المثال هل حقا يوجد واقع اقصى واحد ينتج جميع الاشياء ؟ ولو كان الامر هكذا فما هي طبيعة هذا الواقع ؟ هل هو المادة أو العقل أو شيء مختلف عن المادة والعقل ؟ هل هو خير ام شر ؟ ولو كان خيرا فكيف وجد الشر في العالم ؟ .

بالإضافة الى هذا فان كل علم — فيما عدا العلوم الرياضية البحت — تفترض صدق قانون السببية وكل دارس للمنطق يعترف أن السببية هي القانون الاقصى للعلوم وأنه أساسها جميعا . ماذا لم تؤمن بصدق قانون السببية أى أن لكل شيء علته وأن الأشياء تحدث دون تغيير في نفس الظروف فان جميع العلوم سوف تنهار وتصبح هشيما . وفي كل بحث علمي يحدث افتراض هذا القانون . وإذا سلطنا مسائلنا على الحيوان كيف يعرف أن جميع الجمال آكلة للأعشاب فإنه سوف يشير في البداية دون شك الى الخبرة لمعاداة آلاف الجمل قلت: على ذلك . غير أن هذا القول لا يدل الا على أن هذه الجمال المحددة هي آكلة مشب . لماذا بشأن ملايين الجمال التي لم نلاحظها بعد ؟ أن عالم الحيوان لن يملك الا أن يحيل الى قانون السببية فان تكوين الجمل على هذا النحو هو الذى يحول بينه وبين أكل اللحوم . ان المسألة مسألة علة ومعلول . فكيف نعرف أن الماء يتجمد دائما عند درجة الحرارة صفر (إذا استبعدنا مسألة الضغط الخ) ؟ كيف نعرف أن هذا صادق في مناطق الأرض التي لم يشاهدها مخلوق ؟ الأمر يرجع لحسب الى أننا نفتقد أنه في الظروف نفسها سوف يحدث الشيء نفسه دائما وأن التمثيل المتشابهة تنتج معلومات متشابهة دائما . ولكن كيف نعرف صدق قانون السببية أو العملية نفسه ؟ ان العلم لا يطرح هذه المسألة . انه يرجع تأكيدات الى هذا القانون لكنه لا يذهب الى أبعد من هذا ، وهو يأخذ بقانونه الأساسي كحقيقة مسلمة . لهذا فان أسس السببية ولماذا هي قانون صادق وكيف نعرف أنه صادق هي مشكلات فلسفية .

وقد ينساق الانسان الى التساؤل عما اذا كانت المشكلات العديدة التي من هذا النوع — وخاصة تلك المرتبطة بالحقيقة القصوى — لا تتجاوز الملكات الانسانية ، كما يمكننا أن نتساءل عما اذا كان من الأفضل أن نقرر مباحثنا على المسائل التي ليست « نائية عنا للغاية » . فبد يتساءل الانسان عما اذا كان في الامكان بالنسبة للمقول المتناهية أن تستوعب اللامتناهى . والآن من المشروع تماما ضرورة طرح أمثال هذه التساؤلات وان من الضروري التوصل الى جواب حق عنها . ولكن في اللحظة الراهنة ليس هناك ما نقوله عن المسألة سوى أن هذه الإجابة نفسها تكون مشكلة من أهم مشكلات الفلسفة وأن كانت من الناحية

الفعلية لم تبحث كاملا الا في العصر الحديث . ان اليونان لم يطرحوا المسألة (١) ولما كانت هذه المسألة نفسها مشكلة من مشكلات الفلسفة غسوف يكون من المستحسن البدء بعقل منفتح ، ان المسألة لا يمكن ان تتحدد مسبقا بل يجب بحثها على نحو شامل . فكون العقل المتناهي لدى الانسان لا يستطيع ان يفهم اللامتناهى عبارة قطعية من ضمن العبارات القطعية الشائعة التى تنرد من شخص لآخر كما لو كانت بديهية ومن ثم تهيمن على عقول الناس .

لكن معظم من تناولوها وقالوا بهذه العبارة لم يبحثوا في أساسها بل أخذوها قضية مسلمة ولم يعنوا انفسهم بالبحث أبعد من هذا . ولكن علينا أولا ان نعرف بالضبط ما الذى تقصده بالضبط بمصطلحات « العقل » و « مفناه » و « لامتناه » . ولن نجد ان صعوبةنا تنتهى حتى هناك .

اذن فان الفلسفة تتناول الكون ككل ، وهى لا تأخذ شيئا كقضية مسلمة . وهناك خاصية ثالثة يمكن ملاحظتها على انها شيء مهم بصفة خاصة وان كنا نمس مسائل لا يوجد بشأنها اتفاق عام دون شك . ان الفلسفة هى محاولة للارتفاع بما هو حصى الى الفكر اللاهصى المحض . وهذا يقتضى بعض الايضاح .

فاذا جاز لنا القول فاننا نعى وجود عالمين مختلفين : العالم الفيزيائى الخارجى والعالم الذهنى الداخلى . فاذا تطلعنا الى الخارج فاننا نعى العالم الاول واذا حددنا فى الداخلى على عقولنا : فاننا نصبح واعين بالعالم الثانى . وقد يبدو خطأ القول بأن العالم الخارجى فيزيائى على نحو محض لانه يتضمن العقول الاخرى . انى على وعى بعقلك وهذا يشكل بالنسبة لى جزءا من العالم الذى هو خارجى بالنسبة لى . لكننى لا اتحدث الان مما تعرفه بالاستدلال بل عما ندركه على نحو مباشر فحسب . افنى لا أستطيع ان أدرك عقلك على نحو مباشر بل أدرك فحسب جسمك الفيزيائى ، وفى النهاية يتبين اننى على وعى بوجود عقلك عن طريق

(١) لاشك ان استدلالات الشكك وغيرهم تتضمن هذه المسألة لكنهم لم يتناولوها في شكلها الحديث المنفرد .

الاستدلال فحسب من الوقائع الفيزيائية المدركة مثل حركات جسمك والاصوات التى تصدرها شفتاك . والعقل الوحيد الذى يستطيع ان يدركه على نحو مباشر هو عقلى . اذن هناك عالم فيزيائى خارجى بالنسبة لنا وهناك عالم ذهنى باطنى .

غاي من هذين العالمين يعد اكثرهما واقعية على نحو طبيعى . ان الناس سيمدون اكثر هذين العالمين حقيقة هو اكثرهما الفة ، وهو ذلك العالم الذى يتصلون به اول ما يتصلون والذى لديهم اكبر خبرة به ، وهذا دون شك هو العالم المادى الخارجى بمعنيها يولد طفل غانه يستدير بعينه نحو الضوء الذى هو شئ فيزيائى خارجى . وبالتدريج يحدث له ان يعرف الاشياء المختلفة فى الغرفة . فهو يعرف انه لكن امه هى فى المقام الاول شئ فيزيائى ، انها جسم . ولا يحدث الا بعد فترة طويلة ان تصبح الام بالنسبة للطفل عقلا او نفسا . وبصفة عامة ان كل تجاربنا الاولى هى عن العالم المادى . ولا يحدث ان تعرف العالم الذهنى او العقلى الا بالاستبطان ولا تقوم عادة الاستبطان الا فى الشباب او الرجولة وهى لا تحدث اطلاقا لعدد كبير من الناس . وفى كل هذه السنوات المبكرة التى تجتث فيها المعرفة بالانطباعات اى عندما تتكون اشدد افكارنا باستمرار عن الكون . نكون مهتمين فى اغلب الامر بالعالم المادى فحسب . اما العالم الذهنى الذى نكون اقل الفة به غانه يميل الى ان يظهر لنا جميعا شيئا غير حقيقى نسبيا ، يبدو عالما من الخلال ، ويصبح اتجاه عقولنا ملانيا .

وما قلته من الفرد صادق بالمثل على العرق ، فالانسان البدائى لا يترنى على وقائع ذهنه فالضرورة ترغبه على ان يكرس معظم حياته للحصول على الطعام ودفع الاخطار التى تهدده دوما من الاشياء المادية الاخرى . وحتى بيننا فان غالبية الناس عليهم ان يمضوا معظم وقتهم فى النظر الى الجوانب المختلفة للاشياء الخارجية بالنسبة لهم . وبالتدريج للفردى لكل انسان ، وبعادة الوراثة الطويلة يميل الناس حينئذ الى اعتبار العالم الفيزيائى اكثر حقيقة من العالم العقلى .

ونجد وفرة من البديهيات على هذا في بناء اللغة الانسانية . فنحن نسمى الى شرح الغريب من طريق ما هو معروف تماما ونحن نحاول ان نعبر عن غير المألوف في اطار المألوف . وسوف نجد ان اللغة تسمى دائما الى التعبير عن العقل بالماتلة مع ما هو فيزيائي . فنحن نتحدث عن الانسان باعتباره مفكرا « واضحا » . فالوضوح صفة للاشياء الفيزيائية . فلما لم يكن واضحا أو صافيا اذا لم تكن به شوائب من المادة فيه . ونحن نقول ان افكار الانسان مضيئة . ونحن نقوم بتشبيهه مستمد من الضوء المادي . ونحن نتحدث عن تكون فكرة لدينا « في مؤخرة عقلنا » . « افي المؤخرة ؟ » هل للعقل مقدمة ومؤخرة ؟ اننا نتحدث عنه كما لو كان شيئا فيزيائيا يشغل مكانا . اننا نتحدث عن عادات ذهنية خاصة « بالانتباه » . والانتباه يعنى مد العقل او توجيهه في اتجاه خاص . اننا نتامل عن طريق عكس افكارنا وهذا يعنى عكس افكارنا على ذاتها . ولكن اذا تحدثنا حرفيا فان الاشياء الفيزيائية يمكن ان تمتد وتستدير وتنحني . وعندما نريد ان نعبر عن شيء ذهني فاننا نتحدث عنه عن طريق الماتلة . اننا نتحدث عنه في اطار الاشياء المادية الفيزيائية . وهذا يبين كيف ان ماديتنا عبيقة الجذور . ولو كان العالم العقلي اكثر لغة وحقيقة لنا عن العالم المادي لكانت اللغة قد بنيت على المبدأ العكسي . ان اقدم كلمات اللغة كانت تستعبر عن الخسائيق العقلية وكان علينا بعد هذا ان نحاول التعبير عن الاشياء الفيزيائية من طريق الماتلات العقلية .

وعادة ما يسمح الانسان في الشرق عن المثالية الشرقية مقابل المادية الغربية مثل هذه العبارات قد تحتوى على بعض الحقيقة النسبية . ولكن اذا كانت تعنى انه يوجد في الشرق او في اى مكان آخر في العالم عرق من الشعوب مثاليون بطبيعتهم فانها تكون عبارات جوفاء فالمادية مغروسة في جميع الناس . ونحن نولد ماديين سواء كنا شرقيين ام غربيين . ومن ثم عندما نحاول ان نفكر في الاشياء التى تعد غير مادية مثل الله أو النفس . فان الامر يقتضى مجهودا مستمرا وكفاحا هائلا لتجنب تصورهما كاشياء مادية وهذا يبدو مناهضا للامور . وربما كانت هناك مئات الآلاف من الناس من المادية المتوازنة ضدنا . والفكرة الشائعة عن الاشباح تفسر هذا ، فمن أولئك الذين يؤمنون بالاشباح افترض أنهم يعتبرونها كلشئوع

من النفوس غير المتجسدة . ان شخوص الاشباح في المجلات تظهرها فيما لو كانت تتكون من مادة لكنها مادة من نوع « رقيق » لشبهه بالبخار . وهناك مذاهب فكرية هندية معينة تنظر الى نفسها على انها مثالية مع هذا تطعن ان الفكر أو العقل نوع دقيق من المادة للغاية ادق من اى مادة يتناولها عالم الفيزياء أو الكيمياء . وهذا مثير لانه يكشف عن أن المؤلفين القائلين بأمثال هذه الافكار يشعرون شعورا غامضا انه من الخطأ للتفكير في الفكر كما لو كان مادة لكنهم غير قادرين على التفكير فيه على نحو آخر وذلك بسبب مادية الانسان الكاملة يحاولون أن يكفروا من خطئهم بجعل المادة مادة « رقيقة » . وبطبيعة الحال هذا لغو شأن اعتذار الام عن ولادتها لطفل غير شرعى بقولها انه طفل « صغير » جدا . لهذه المدة « الرقيقة » مادية شأن الرصاص أو النحاس . ومثل هذه المذاهب مادية محض ، الا انها تصور الصعوبة الغريفة التي يواجهها العقل العادي في محاولته الارتفاع من التفكير للحس الى التفكير اللاهسي ، وهو تصور المادية الكامنة في الانسان .

ان هذه النزعة المادية الانسانية الطبيعية هي ايضا سبب التصوف والرمزية . فالتفكير الرمزي يحتوى بالضرورة على حدين . الرمز والحقيقة التي يرمز اليها والرمز هو دائما شيء حسي أو مادي أو أنه صورة ذهنية لثقل هذا الشيء والحقيقة هي دائما شيء لا حسي . ولما كان العقل الانساني يجد نفسه دائما يخوض في كبح مهيت للتفكير على نحو لا حسي فانه يسمى الى مساعدة نفسه بالرموز ، فهو يتناول شيئا ماديا ويحمله يرمز الى الشيء غير المادي الذي هو شيء واه حتى يصعب التقاطه . وهكذا نتحدث عن الله باعتباره « نور الأنوار » . ولاشك أن هذا تعبير طبيعي للغاية من الوهم الديني وله معناه ، لكنه ليس الحقيقة العارية ، فالنور هو وجود فيزيائي والله ليس نورا تماما كما انه ليس حرارة أو كهرباء . ان الناس يتحدثون عن الرمزية كما لو كانت شيئا ساميا ورائعا . انهم يقولون : « يالها من قطعة مثيرة من الرمزية ! » لكن الرمزية في الحقيقة هي علامة على عقل غير صارم . وهي علامة على ضعفنا لا على قوتنا فجزرها قائم في النزعة المادية وهي نتاج وصياغة أولئك الذين هم غير قادرين على الارتفاع الى ما فوق المستوى المادي .

والإن : الفلسفة هي في جوهرها محاولة لتجاوز هذا النوع من التفكير الزمى والتصوق للوصول إلى الحقيقة العارية والتقاط ما وراء الرئ كما هو في حد ذاته . وهذه الأشكال الدنيا من التفكير هي عون لأولئك الذين هم أنفسهم في مستوى أدنى من مستواهم لكنهم أرهاص لأولئك الذين يسعون إلى الوصول إلى أعلى مستوى من الحقيقة .

وعالما ما يقال إن الفلسفة هي موضوع صعب ومعضل وتكهن صحتها في الأغلب في محاولة التفكير على نحو غير حسي . وعندما نصل إلى أي شيء في الفلسفة يبدو أنه يتجاوزنا ماننا سوف نجد بصية عاية أن جذر المشكلة يكمن في أننا نحاول أن نفكر في الأشياء غير الحسية بطريقة حسية ، أي أننا نحاول أن نكون صورا ذهنية لها مان كل الصور الذنية تكون من مواد حسية ، ومن ثم لا تكون مثل هذه الصورة ملائمة للتفكير المحض . وتتحيل المبالغة في هذه الصعوبة ، فحتى أعظم الدائفة قد خضع لها . وسوف يشير دائما إلى أنه عندما يفشل فيلصوف عظام مثل بارمنيدس أو افلاطون ويبدأ في التخييل في المصاعب خالسبب عاية هو أنه بالرغم من احراره للحظة من اللحظات للتفكير المخص لمانه ية ص ثانية ويستفده التفكير الحسي وأنه يحاول تكوين صورة ذهنية لما عو وراء قوة أي من مثل هذه الصور لعرضه ومن ثم يقع في التناقضات وينا أن نضع هذا دائما نصب أعيننا في دراسة الفلسفة .

وفي الأزمنة الحديثة ، فنقسم الفلسفة إلى الميتافيزيقا التي هي نظرية الحقيقة وفلسفة الأخلاق وهي نظرية الخير وعلم الجمال وهو نظرية الجميل . وعلى أية حال مان التقسيمات الحديثة لا تناسب بالرة الدبغية اليونانية ، ولهذا يفضل ترك الانقسام الطبيعية تتطور بنفسها ونحن نساعد بدلا من محاولة ارغام مانتنا إلى التكيف مع هذه الأشكال .

فاذا تطلعتنا الآن إلى العالم وتساءلنا في أية أفكار وفي أية عصور قد ادر ذلك التفكير الذي حاولنا وصفه درجة بلما من التطور ماننا لن نجد مثل هذا التطور إلا في اليونان قديما وفي أوروبا الحديثة . لقد كانت هناك حضارات عظمى في مصر والصين واشور وهكذا . ولقد أنتجت هذه

الحضارات الفن والدين ولكن ما من فلسفة يمكن الحديث عنها وحتى روما القديمة لم تضيف شيئاً الى معرفة العالم الفلسفية فمن يسمون بفلاسفتها ماركوس اورليوس وسنكا وإبكتيتوس ولوكريشيوس لم يقدموا أى مبدأ جديد من الناحية الجوهرية ، فهم كانوا مجرد تلامذة للمدارس اليونانية والذين قد تكون كتاباتهم ذات أهمية وشعور نبيل لكن أفكارهم الجوهرية لا تحتوى شيئاً لم يتطور من قبل عند اليونان .

والحالة بالنسبة للهند أكثر مدعاة للشك فالأراء قد تختلف عما اذا كان للهند فلسفة أصلاً . ان الاوبانيشاد تحتوى على تفكير دينسى — فلسفى من نوع ما . وبعد هذا تكونت لدينا ما يسمى بمدارس الفلسفة الست . والاسباب التى تدعو الى عدم ادراج هذا التفكير الهندى عادة فى تواريخ الفلسفة تكمن فى الآتى :

أولاً : الفلسفة فى الهند لم تفصل نفسها إطلاقاً من الاحتياجات الدينية والعملية ونادراً ما نجد المعرفة المثالية فى حد ذاتها فالمعرفة مرغوبة لا لشيء سوى أن تكون وسيلة للخلاص . يقول أرسطو ان الفلسفة والعلم جنورهما فى الدهشة — الرغبة فى المعرفة والنهم من أجل المعرفة والنهم فى حد ذاتهما . غير ان جذور التفكير الهندى لائم فى تعلق الفرد للخلاص من شرور الوجود ومصائبه . وهذه ليست بالروح العلمية ببل الروح العملية ، وهى السبب فى بولذ الأديان لا الفلسفات . وبطبيعة الحال من الخطأ تصور ان الفلسفة والدين منفصلان كلية ولا يوجد أساس مشترك بينهما ، فهما فى الواقع على صلة قرى أساساً لكنهما أيضاً متميزان وربما كانت اصدق نظرة اليهما هى انهما متماثلان فى الجوهر . ومختلفان فى الشكل فجوهرهما هو الحقيقة المطلقة وعلاقة جميع الأشياء بما فى ذلك الانسان — بتلك الحقيقة المطلقة . ولكن بينما تعرض الفلسفة هذا الموضوع على نحو علمى على شكل تفكير خالص فان الدين يعرضه على شكل صور حسية وأساطير وصور خيالية ورموز .

وهذا يفضي بنا الى السبب الثانى الذى يجعل التفكير الهندى يصنف على نحو أفضل على أنه تفكير دينى أكثر منه تفكيراً فلسفياً ، فان هذا التفكير ادرا مياً يرتفع أو لا يرتفع اطلاقاً من التفكير الحسى الى التفكير المحض . أنه تفكير شاعرى أكثر منه تفكيراً علمياً . أنه تفكير قانع بالرموز والاستعارات بدلا من التفسيرات العقلانية وكل هذا علامة على العرض الدينى — لا الفلسفى — عن الحقيقة . مثلا : التفكير الرئيسى فى الاوينايشاد هو ان الكون كله مستمد من كائن واحد لا يتغير خالدا لا مقناه يسمى « برهمن » أو « باراماتمان » . وعندنا نصل الى المسألة الحاسمة وهى كيف ظهر الكون من هذا الكائن نجد عبارة على هذا النحو : « على غرار ظهور الالوان فى الشعلة أو الحديد المحمى من الشيء الكامن المطوى الالىب الطيات . كذلك جميع الاشياء تظهر من (اللامتغير) وتعود اليه ثانية » أو مرة أخرى : « كما ان النسيج يصدر عن العنكبوت وكما تنطلق الشرارات الصغيرة من النار فكذلك من النفس الواحدة تنطلق كل الحيوانات الحية وكل العوالم وكل الالهة وكل الكائنات » . ان هناك الالما من امثال هذه العبارات فى الاوينايشاد . ولكنه واضح ان هذه العبارات لا تفسر شيئا ولا تحاول ان تفسر شيئا ، وهى ليست سوى كنايات أو تشبيهات ضحلة ، انها صور شاعرية أكثر منها تفكيراً علمياً . وهى قد تشيع الخيال والمشاويز الدينية لكنها لا تشيع الفهم العلى . أو مرة أخرى . عندما يصف « كريشنا » فى بها جايات — جيتا — نفسه على أنه القمر وسط منازل القمر والشمس بين النجوم ويمر وسط الجبال ذات القيم العالية فانه من الواضح اننا امام مجرد تراكم صورة حسية آترة على صورة حسية دون مزيد من الفهم عن طبيعة الكائن المطلق فى حد ذاته . ان القمر والشمس ويمر وهى اشياء حسية فيزيائية وهذا تفكير حسى كلية على حين ان هدف الفلسفة هو الارتفاع الى التفكير المحض وفى امثال هذه الفقرات لا تزال على مستوى الرمزية والفلسفة لا تبدأ الا

عند تجاوز الرمزية . وما لا شك فيه انه يمكننا ان نتخذ الخط الذاهب الى ان تفكير الانسان عاجز عن التقاط اللامتناهى في حد ذاته ونستطيع ان نرتد ثانية الى الرموز . لكن هذه مسألة أخرى ، وسواء كان ممكنا أم مستحيلا الارتفاع من التفكير الحسى الى التفكير الخالص فان الفلسفة هي أساسا محاولة للقيام بهذه المحاولة .

وأخيرا ، يستبعد التفكير الهندى عادة من تاريخ الفلسفة لان هذا التفكير — مهما تكن طبيعته — قائم خارج التيار الرئيسى للتطور الانسانى ، فهو يستبعد بسبب وجود حواجز جغرافية أو غيرها . وبالتالي مهما تكن قيمته في حد ذاته فإنه لم يمارس الا تأثيرا واهنا على الفلسفة بصفة عامة .

وأحيانا ما يثير المستشرقون انفسهم ان الفلسفة اليونانية قد نبتت من الهند ، واذا كان هذا صحيحا لمن هذا سيكون له تأثير بالغ على عبارتنا في آخر فترة سابقة . لكن الامر ليس صحيحا . لقد ساد الاعتقاد بأن الفلسفة جاءت من « الشرق » لكن المقصود بهذا مصر . وحتى هذه النظرية جرى التخلّى عنها . ان الثقافة اليونانية — وخاصة الرياضة والفلك — تدين بالكثير لمصر ، لكن اليونان لا تدين بفلسفتها لهذا المصدر . والرأى القائل بأنها ولدت على ايدى كهنة الاسكندرية وغيرهم الذين كان دافعهم وهم يعرضون انتصارات الفلسفة اليونانية على أنها مستمدة من مصر انما يتعلق زهوهم القومى . لقد كان شيئا عظيما طبيسا ان يقولوا : « لابد أن هذا جاء منا » . لقد كان هناك دافع مماثل بالضبط كامن وراء الزعم الاستشرافى بأن الفلسفة اليونانية جاءت من الهند . ولا يوجد أى دليل على هذا ، فهذا الرأى قائم أساسا على تشابه مقترض بين الهند واليونان ، لكن هذا التشابه في الحقيقة هو تشابه اسطورى . فالطابع الكلى للفلسفة اليونانية أوربى وغير شرقى حتى النخاع . وعادة ما يطرح مذهب اعادة التناسخ . أن هذا المذهب الهندى الطابع يقول به الفيثاغوريون ومنهم انتقل الى امبيدوكليس وافلاطون . لقد استمدت الفيثاغوريون من النحلة الاورمية التى قد يكون انحدر اليها من الهند بشكل غير مباشر وأن كان هذا أيضا غير مؤكد وهو موضع الشك في

الحقيقة ، ولكن حتى لو كان هذا حقيقيا غانه لا يبرهن على شيء .
فالتناسخ ليست له الا اهمية ضئيلة في الفلسفة اليونانية . وحتى عند
افلاطون الذي استغله استفلا كبرا غير جوهرى بالنسبة للافكار
الرئيسية لفلسفته ولا يرتبط بها الا ارتباطا مصطنعا . وان تأثير هذا
المذهب على فلسفة افلاطون كان تأثيرا سينا فقد كان مسئولا الى حد كبير
عن الخطا الكبير في فلسفته مما اقتضى الامر وجود أرسطو لتصويبه .
وكل هذا سيتفصح عندما نبحث في مذهبى افلاطون وأرسطو .

ان اصل الفلسفة اليونانية ليس قائما في الهند أو مصر أو أى قطر
خارج اليونان . لقد كان اليونان انفسهم هم وحدهم المسئولين عنها .
وليس الامر كما لو كان التاريخ يرتد بفكرهم فحسب الى موضع كان عبدة
متطورا من قبل ولا يستطيع تفسير بداياته . اننا نعرف تاريخ الفلسفة
اليونانية منذ المهد اذا جاز لنا القول بذلك . وفي الفصلين القادمين سوف
نرى ان المحاولات اليونانية . الاولى كانت الى حد كبير محاولات مفكر
مبتدىء فكانت نجة بلا تشكيل أو ملامح وسيكون من الضلال افتراض
انهم لم يقوموا بهذه المحاولات البسيطة لانفسهم . ومن هذه البدايات
الفجة نستطيع أن تتبع التطور الكل بالتفصيل حتى ذروته عند أرسطو
وما بعد أرسطو . ومن ثم ليست هناك حاجة الى افتراض وجود تأثير
خارجى في أى موضع .

تبدأ الفلسفة اليونانية في القرن السادس قبل الميلاد . وهى تبدأ
عندما يحاول الناس لأول مرة ان يدلوا برء علمى عن سؤال : « ما هو
تفسير العالم ؟ » وقبل هذه الحقبة كانت لدينا بالطبع الاساطير والآراء
عن نشأة الكون ولا هويات الشعراء . لكنها لا تحتوى على أى محاولة
لشرح تفسير طبيعى للأشياء ، فهى تمت الى مجالات الشجر والدين لا
الفلسفة .

وعندما نتحدث عن فلسفة اليونان لا يجب ان نفترض اننا نشير
فحسب الى الارض الام التى نسميها الان اليونان . على العصور القديمة
للتاريخ هاجر يونانيو الارض الام الى جزر بحر ايجيه وصقلية وجنوب

إيطاليا وساحل آسيا الصغرى وفي أماكن أخرى وأسسوا مستعمرات مزدهرة . وتشمل يونان الفلسفة كل هذه الأماكن ولهذا يجب البحث عنها عرقياً أكثر من البحث عنها أرضياً أو جغرافياً . نهي فلسفة ثوم للمعرق اليوناني أينما كان مستواهم ، وفي الحقيقة ، أن أول فترة من الفلسفة اليونانية تتناول على نحو مطلق أفكار أولئك اليونانيين المستعمرين . ولم يحدث إلا مع سقراط أن بدأت الفلسفة تنتقل إلى الأرض الأم .

وتنقسم الفلسفة اليونانية على نحو طبيعي إلى ثلاث فترات : يمكن وصف الفترة الأولى بشكل غير دقيق على أنها فترة الفلسفة السابقة على سقراط وأن كانت لا تشمل السوفسطائيين الذين كانوا معاصرين وسابقيين في آن واحد على سقراط . وهذه الفترة هي ظهور الفلسفة اليونانية . ثانياً : الفترة من السوفسطائيين إلى أرسطو والتي تشمل سقراط وأفلاطون وهي فترة نضج الفلسفة اليونانية والسميت الحقيقي والذروة القصوى لها هي دون شك مذهب أرسطو . وأخيراً فترة الفلسفة ما بعد أرسطو التي تشكل سقوط وانهايار الفكر القومي . وليست هذه التقسيمات بالتقسيمات المتعسفة فكل فترة لها خصائصها الخاصة سوف توصف في حينها .

وهناك كلمات قليلة يجب أن نثال عن مصادر معرفتنا بالفلسفة السابقة على سقراط . فإذا أردنا أن نعرف تفكير أفلاطون وأرسطو عن أية مسألة فليس أماناً إلا الرجوع إلى مؤلفاتهما . غير أن أعمال الفلاسفة السابقين لم تصل إلينا إلا على شكل شذرات كما أن عدداً كبيراً من هؤلاء الفلاسفة لم يدونوا آراءهم كتابة . ومعرفتنا بمذاهبهم هو نتيجة جهد دؤوب قام به الدارسون للمادة المتاحة . ولحسن الحظ كانت هذه المادة ثرة ويمكن تقسيمها إلى ثلاث مجموعات : أولاً شذرات الكتابات الأصلية للفلاسفة أنفسهم وهذه كانت في حالات عديدة طويلة وهامة وفي حالات أخرى كانت نادرة . ثانياً هناك إشارات عند أفلاطون وأرسطو ومن أكثرها أهمية ما نجده في المقالة الأولى من كتاب « الميتافيزيقا » لأرسطو الذي هو تاريخ للفلسفة حتى عصره وهو أول محاولة مسجلة لكتابة تاريخ للفلسفة . ثالثاً : هناك مادة هائلة من المصادر بعضها قديم وبعضها عديم القيمة واردة في مؤلفات المفكرين المتأخرين ولكن في العصر القديم .

الفصل الثاني

الايونيون

يمت اقدم فلاسفة اليونان لما سمي غيما بعد بالمدرسة الايونية .
والاسم مشتق من أن المثلثين الرئيسيين الثلاثة لهذه المدرسة وهم طاليس
وانكسماندريس وانكسمانس كلهم من ايونيا اى من ساحل آسيا الصغرى .

طاليس

يعد طاليس مؤسس اقدم مدرسة في التاريخ مؤسس وأب الفلسفة
كلها ، لقد ولد حوالى ٦٢٤ ق . م ومات حوالى ٥٥٠ ق . م وهذه
التواريخ تقريبية ويجب أن يكون مفهومنا ان الشيء نفسه صادق تقريبا
بالنسبة لتواريخ الفلاسفة الاول . ويختلف الدارسون المختلفون احيانا
في حوالى عشر سنين في التواريخ التى يقولونها . ونحن لن ندخل في
جدل حول هذه المسائل على الاطلاق لانها بلا أهمية . ويجب ان يكون
مفهوما طوال هذه المحاضرات ان التواريخ الواردة تقريبية .

على اية حال كان طاليس معاصرا لصولون وكروسيوس . وكان
مشهورا في القديم بتعاليمه الرياضية والفلكية وحصافته العملية
وحكيمته . ويرد اسمه في كل احصاء للحكام السبعة . وقصة
الحكام السبعة غير تاريخية ، لكن لما كانت قوائم اسمائهم ترد لدى
الكتاب المختلفين على نحو متباين بينها يرد اسمه عندهم جميعا . ان هذا
يدل على مدى التقدير الذى كان القدماء يكنونه له . ولقد حدث كسوف
للمشمس عام ٥٨٥ ق . م ويقال ان طاليس تنبأ به وكان هذا مملا غذا
بالنسبة لملك تلك الا زمان . ولابد انه كان مهندسا عظيما لانه قام بتحويل
مجرى نهر هاليس عندما كان كروسيوس وجيشه عاجزين عن عبوره .
ولا يعرف شيء آخر عن حياته بالرغم من وجود قصص عنه مشكوك في
صحتها .

ولم تكن هناك كتابة لطاليس واردة حتى في زمن أرسطو ويسود الاعتقاد أنه لم يكتب شيئا . وتتألف فلسفته — اذا جاز لنا أن نسميها فلسفة بقدر ما نعرف — من قضيتين : أولا : أن أصل الأشياء جميعا هو الماء وكل شيء يعود الى الماء . وثانيا : أن الأرض قرص مسطح مستو يطفو على الماء . والقضية الاولى التي هي القضية الرئيسية تعنى أن الماء هو النوع الاولى الواحد للوجود وأن كل شيء آخر في الكون ليس الا مجرد تغير للماء . ولابد أن ينشأ سؤالان على نحو طبيعى : لماذا اختار طاليس الماء مبدأ أول ؟ وبأية عملية يمكن للماء — في رايه — أن يتغير الى الأشياء الأخرى ، كيف تشكل الكون ماء ؟ ونحن لا نستطيع أن نجيب عن كلا السؤالين على وجه اليقين . يقول أرسطو أن قد يكون طاليس على الأرجح قد استمد رايه من ملاحظة أن تغذية جميع الأشياء من الرطوبة وأن الحرارة الفعلية نفسها تتولد منها وأن الحياة الحيوانية مستمدة من الماء . . . ومن كون بذور الأشياء جميعا ذات طبيعة رطبة وأن الماء مبدأ أول لكل الأشياء للرطوبة قد يكون هذا هو التفسير الحق . لكن يلاحظ أنه حتى أرسطو يستعمل كلمة « على الأرجح » ومن ثم يضفى على عبارته مجرد ترابط عرضي . أما كيف ظهر الكون — في راي طاليس — من الماء فهي مسألة أكثر مدعاة للشك . وأغلب الظن أنه لم يطرح على نفسه هذا التساؤل ولم يدل بأي تفسير . وعلى أية حال لم يعرف شيء بهذا الصدد .

ولما كان هذا هو لب وجوهر تعاليم طاليس فأننا قد نتساءل — على نحو طبيعى — عن السبب الذي يدعو الى ضرورة منحه لقب أب الفلسفة على أساس هذه الفكرة الفجة وغير المتطورة . لماذا يجب أن يقال أن الفلسفة بدأت هنا بصفة خاصة ؟ أن دلالة طاليس ليست في أن لمائه الفلسفى أية قيمة في ذاته بل في أنه كان أول محاولة مسجلة لشرح الكون على مبادئ طبيعية وعلمية دون عون من الاساطير والالهة المصطنعة بصفة إنسانية . زيادة على ذلك ، فقد طرح طاليس المشكلة وحدد اتجاه وطابع كل الفلسفة السابقة على سقراط . ولقد كان التفكير الإنسانى في تلك الفترة أنه لابد أن يوجد وراء التكرار في المعالم مبدأ إيقى واحد . وكانت المشكلة بالنسبة لجميع الفلاسفة من طاليس الى

انكساجوراس هي طبيعة ذلك المبدأ الاول الذى صدرت منه جميع الاشياء . وكل مذهبهم هي محاولات للاجابة عن هذا التساؤل ويمكن تصنيفهم حسب ردودهم المختلفة . وهكذا نجد طاليس يؤكد ان الحقيقة القصوى هي الماء ويحددها انكسماندريس بانها المادة اللامتناهية ويحددها انكسمانس بانها الهواء ويحددها الفيثاغوريون بانها العدد ويحددها الابلينيون بانها الوجود الكوني ويحددها هيرقليطس بانها النار ويحددها امبيدوكليس بانها العناصر الاربعة . ويحددها ديمقريطس بانها الذرات وهكذا . وهكذا كانت الفترة الاولى اساسا كونية بطابعها وكان طاليس هو الذى حدد طابعها . وتكن اهيته في انه اول من طرح المشكلة لا انه اعطى اى حل عقلى لها .

لقد راينا في الفصل الاول ان الانسان ماضى بشكل طبيعى وان الفلسفة هي حركة مما هو حسي الى التفكير غير الحسي . وكما يجب ان نتوقع بدأت الفلسفة اذن في المادية . وجاء الجواب الاول عن التساؤل بشأن الحقيقة القصوى ليضع طبيعة هذه الحقيقة في الشيء الحسي ، في الماء . والعضوان الاخران في المدرسة الايونية وهما انكسماندريس وانكسمانس هما ايضا ماديان . ومن ايامها وطالع يمكننا ان نتتبع الظهور التدريجي للتفكير — مع وجود انقطاعات وتراخيات عرضية — من هذه النزعة الحسية لدى الايونيين عبر مثالية الابليني شبة الحسية الى نزوة التفكير غير الحسي في مثالية افلاطون وارسطو . ومن المهم ان نضع في الاعتبار ان تاريخ الفلسفة ليس مجرد خليط اعمى من الاراء والنظريات تتعاقب دون ترابط او نظام . انه تطور منطقي وتاريخي كل خطوة تتحدد بالخطوة السابقة وتتجاوز تلك الخطوة السابقة نحو هدف محدد . والهدف — بالطبع — مرئى بالنسبة لنا لكنه لم يكن مرئيا بالنسبة للمفكرين الاول انفسهم .

ولما كان الانسان يبدأ بالنظر نحو العالم الخارجى لا نحو الداخل الى نفسه فان هذه الحقيقة حددت ايضا طابع الحقبة الاولى من الفلسفة اليونانية . فقد انشغلت بحسب بالطبيعة ، بالعالم الخارجى ولم تنشغل بالانسان الا باعتباره جزءا من الطبيعة . انها تتطلب تفسيرا للطبيعة وهذا القول هو نفس القول بانها فلسفة كونية .

اليونانية تناولها تناولاً واحداً بل اتها لا تتناوله على الإطلاق . ولم يحدث إلا عند السوفسطائيين أن التفتت الروح اليونانية نحو الداخل الى نفسها وبدأت في النظر الى هذه المشكلات ومع ظهور هذه النظرة نكون قد انتقلنا من الفترة الأولى للفلسفة اليونانية الى غرتها الثانية .

ولما كان الفلاسفة الايونيون جميعاً ماديين فهم أحياناً ما يسـمـون بأصحاب النزعة المادية الحية **Hyllocista** من الكلمة اليونانية **Hulé** وتعنى المادة .

انكسماندريس

والفيلسوف التالى فى المدرسة الايونية هو انكسماندريس ولقد كان منكراً أصيلاً وجريئاً بشكل كبير . وربما ولد حوالى عام ٦١١ ق . م وتوفى حوالى ٥٤٧ ولقد كان من سكان مدينة ملبتس أو ملطيا ويقال انه كان تلميذاً لطاليس . وسوف نتبين أنه أذن كان معاصراً لطاليس وإن كان صغير السن فلقد ولد فى الوقت الذى كان طاليس فيه مزدهراً وكان أصغر منه بجيل . وكان أول يونانى يكتب بحثاً فلسفياً ولسوء الحظ قد فقد . ولقد كان بارزاً بسبب معرفته الفلكية والجغرافية وفى هذا الصدد كان أول من رسم خريطة . ولا تعرف تفاصيل حياته .

لقد جعل طاليس المبدأ الاقصى للكون هو الماء . ولقد اتفق أنكسماندريس مع طاليس أن المبدأ الاقصى للأشياء هو مبدأ مادى لكنه لم يجعله الماء بل لم يعتقد انه أى نوع خاص من أنواع المادة ، بل هو بالاحرى مادة بلا تشكيل ولا بتحديد وبلا ملامح بصفة عامة . أن المادة — كما نعرف — هى دائها نوعاً خاصاً من المادة لمهى يجب أن تكون حديداً أو نحاساً أو ماءً أو هواءً أو أى شئ آخر . والفرق بين الأنواع المختلفة للمادة فارق كیفى أى أننا نعرف أن الهواء هواء لأن له صفات الهواء وأنه يختلف عن الحديد لأن الحديد له صفات الحديد وهكذا . أما المادة الأولى عند انكسماندريس لمهى مجرد مادة لم تتخصص بعد لتصبح أنواعاً مختلفة للمادة . ولهذا فإن هذه المادة بلا صفات وهى هلامية . ولما

كانت غير متعينة من ناحية كيف غانها غير محددة من ناحية الكم . لقد اعتقد انكسماندريس أن هذه المادة تمتد الى مالا نهاية في المكان — والسبب الذي طرحه لقوله بهذا الرأي هو أنه لو كان للمادة قدر محدد لكات قد استنفذت منذ فترة طويلة في خلق العوالم المتعددة وغنائها . ومن ثم بنى مادته هذه « اللامتعينة » . وبالنسبة لهذه العوالم المتعددة غسان الرأي الشائع عن انكسماندريس هو أنه يؤمن بأن هذه العوالم تتتابع في الزمان وأنه قد خلق في البداية عالم وتطور وانهار ثم ولد عالم آخر وتطور وانهار وأن هذه الدورة المنتظمة للعوالم تستمر الى الابد . وعلى اية حال فان الاستاذ بيرنت من رايه أن عوالم انكسماندريس المتعددة لا تتبع بالضرورة بل هي عوالم موجودة متعاصرة وحسب هذا الرأي قد يوجد أى عدد من العوالم تتواجد في وقت واحد . ولكن حتى لو كان الامر هذا لا يزال من الحق أن هذه العوالم قائمة الى الابد بل هي تبدأ وتتطور وتنتهار وتخلى خلال الزمن المكان لعوالم أخرى .

والان . كيف تشكلت هذه العوالم المختلفة من مادة انكسماندريس الهلامية التي بلا تحديد؟ ان انكسماندريس غامض بصدد هذه المسألة وليس لديه شيء محدد تماماً يطرحه : فالمادة اللامتناهية اللامحدودة تنفصل بن طريق عملية متصورة غامضة وتتحول الى « الحار » و « البارد » . والبارد هو الضباب والرطوبة . وهذه المسادة الباردة والرطوبة تصبح الارض في مركز الكون . والمادة الحارة تتجمع على شكل محيط نارى حول الارض . والارض التي هي في المركز كانت في الاصل سيالة . وحسرة محيط الارض جعلت مياه الارض تتبخر على نحو مضطرب مما انشأ الغلاف الجوى الذى يحيط بالارض . ولقد كان اليونانيون الاول يعتبرون الهواء والبخار شيئاً واحداً . ولما امتد هذا الهواء او البخار تحت تأثير الحرارة فجر المحيط الساخن الخارجى للنار الى سلسلة من القشرات الهالة الشبيهة بالمجالات تحيط بالارض وقد تسال على نحو طبيعى اذا كانت هذه القشرات مكونة من النار فلا نراها فتوهج بشكل مستمر . وجواب انكسماندريس هو أن هذه القشرات التي على شكل عجالات قد تفلت ببخار كثيف لزج يخفى النار الداخلية من انظارنا . لكن توجد ثقوب في غلابة

البخار على شكل انابيب منها تتالق النار وتسبب ظهور الشمس والنجوم والقمر . وسوف تلاحظ أن القمر على أساس هذه النظرية يعد جسماً نارياً وليس كبا نعرف نحن سطحاً بارداً يعكس ضوء الشمس . وهناك ثلاثة من هذه المجالات الأولى الشمس وهى أبعد الأشياء عن الأرض فأوسطها البنا القمر وأقربها النجوم الثابتة . وتحتوى القشرات التى على شكل مجالات الأجرام السماوية وهى تدور حول الأرض عن طريق تيارات الهواء . ولقد كان انكسماندريس يظن أن الأرض التى هى فى المركز اسطوانية لا كرية . والناس يعيشون على قمة هذه الاسطوانة أو العمود .

ولقد طور انكسماندريس أيضاً نظرية بدهشة عن أصل الكائنات الحية وتطورها . ففى البدء كانت الأرض سيالة ومع الجفاف التدريجى من طريق تبخير هذا السيلان تولدت الكائنات الحية من الحرارة والرطوبة . وكان أول الكائنات مخلوقات دنيا ثم تطورت تدريجياً الى أجهزة عضوية أرقى عن طريق التكيف مع بيئاتها . ولقد كان الإنسان فى البدء سمكة حية فى الماء مع الجفاف التدريجى وجدت مناطق من الأرض مائية وجافة وهاجرت الحيوانات البحرية الى الأرض ثم أصبحت زعانفها عن طريق التكيف . لראفا ملائمة للحركة على الأرض . والتشابه بين هذه النظرية البدائية مع النظريات الحديثة عن التطور تشابه واضح ملحوظ . ومن السهل المبالغة فى أهميتها لكن من الواضح تماماً أن انكسماندريس قد تطرق — بغير حظ سعيدة — الى الفكرة الرئيسية عن تكيف الأنواع مع بيئاتها .

أن تعاليم انكسماندريس إنما تظهر تقدماً ملحوظاً يتجاوز وضع طاليس . فليد علم طاليس أن المبدأ الأول للأشياء هو الماء . أما المسألة الهلالية عند انكسماندر لمانها من الناحية الفلسفية تشكل تلاماً عن الماء هى تظهر عملية التفكير والتجديد .

ثانياً : لقد حاول انكسماندريس أن يطبق هذه الفكرة وأن يستخلص منها العالم الموجود ، فليد ترك طاليس مشكلة كيف تطور الماء الأولى الى عالم دون جلي تهاها .

انكسمانس

لقد كان انكسمانس مثل المفكرين السابقين من سكان مدينة مليتس . لقد ولد حوالى عام ٥٥٨ ق . م ومات حوالى ٥٢٤ ق . م لقد كتب رسالة بقيت منه شذرة صغيرة . لقد اتفق مع طاليس وانكسماندريس أن المبدأ الاول للكون مادى وهو مثل طاليس نظر اليه على أنه نوع مجدد من المادة وليس مادة غير محددة كما ذهب انكسماندريس ، لقد اعلن طاليس أن المادة هى الماء واعتبرها انكسمانس الهواء وهذا الهواء — مثل مادة انكسماندريس — يمتد دون حدود عبر المكان . والهواء فى حالة حركة دائما وله قوة الحركة الكامنة فيه وهذه الحركة تتسبب فى تطور الكون من الهواء . وبالنسبة للعملية العاملة لهذا التطور حدد انكسمانس عمليتين متعاكستين هما : (١) التخلخل و (٢) التكثيف : التخلخل هو مثل الحرارة أو الحرارة المتنامية ، والتكثيف هو البرودة المتنامية . أن الهواء بالتخلخل يصبح نارا والنار المتولدة للاعلى على الهواء تصبح النجوم وبالعملية العكسية الخاصة بالتكثيف يصبح الهواء أولا سحبا وبالدرجات الاشد من التكثيف يصبح ماء وترابا وصخورا على التعاقب . والعالم يدور فى مجرى الزمن من جديد ويستحيل الى هواء اولى . وانكسمانس — مثل انكسماندريس — قال بنظرية العوامل اللامتناهية وهذه العوامل متعاقبة حسب الراى التقليدى ولكن هنا مرة أخرى يرى الاستاذ بيرنت أن هذه العوامل اللامتناهية قد تكون متعايشة معا أو متعاقبة على السواء . وقد رأى انكسمانس أن الارض قرص مسطح كاف على الهواء .

يبدو أن أصل نظرية الهواء عند انكسمانس ترجع الى أن الهواء على شكل تنفس هو مبدأ الحياة . وتلوح آراء انكسمانس لأول وهلة تدهورا من مكانة انكسماندريس لانه يرجع ثانية الى وضع طاليس لصالح مادة محددة تعد هى المبدأ الاول . ولكن فى مجال واحد على الاقل يوجد هنا تقدم من انكسماندريس فهذا الاخير كان غامضا بصدد كيف يتأنى للمادة الهلامية أن تتمايز الى عالم الاشياء . ولقد حدد انكسمانس هذا على أنه عمليتا التخلخل والتكثيف . لماذا آمنت — كما فعل الفيزيائيون الاول — أن كل نوع مختلف من المادة هو نوع اقصى للمادة فان مشكلة اختلاف

الصفات الخاصة بالعناصر الموجودة تظهر : نمثلا ، اذا كانت هذه الورقة تتكون حقا من الهواء فكيف نحسب لونها وصلابتها ونسيجها الخ ؟ اما ان هذه الصفات يجب ان تكون في الهواء الاصلى اولا يجب ان تكون لماذا كانت الصفات توجد فيه اذن فان الهواء لن يكون مادة واحدة متجانسة حقا . بل يجب ان يكون ببساطة خليطا من انواع المادة . واذا لم تكن الصفات موجودة في الهواء فكيف تنشأ هذه الخواص ؟ كيف يمكن لهذا الهواء الذى ليس فيه صفات الاشياء التى نراها ان يبعثها ؟ وبسط طريقة للخروج من المأزق هو تاسيس صفة على صفة وتفسير الصلة الاسبق بالقدر او المقدار أى بالزيادة أو النقصان فى المادة الموجودة فى الحجم نفسه . وهذا هو بالضبط المتصود بالتدخل والتكثيف ، فالتكثيف يحدث من ضغط المزيد من المادة فى الحجم نفسه والتدخل يفضى الى العملية العكسية والضغط الشديد للهواء أى مقدار كبير منه فى حيز صغير قد يفضى الى ظهور صفات مثل التراب والحجارة والثقل والصلابة واللون الخ .

ومن ثم فان انكسمانس يعد الى حد ما مفكرا اكثر منطقية وتحديدا عن انكسماندريس ولكن لا يمكن أن يقارن به فى الروعة والاصالة فى مجال الفكر .

المفكرون الايونيون الآخرون

لقد تناولنا المفكرين الرئيسيين الثلاثة فى المدرسة الايونية . ولقد كان هناك آخرون لكنهم لم يضيفوا شيئا جديدا لآراء هؤلاء الثلاثة . وهم يتبعون اما طاليس او انكسمانس فى القول ببدا العالم اما انه ماء أو انه هواء . فمهييون مثلا يتبع طاليس والعالم عنده مؤلف من الماء . ويتفق اذا يونس مع انكسمانس من أن العالم مستمد من الهواء . اما ديوجينيس الابوللوني فهو وحده المميز نظرا لانه كان يعيش فى زمن متأخر للغاية ، لقد كان معاصرا لانكساجوراس وكان معارضا لتعاليم ذلك الفيلسوف الأكثر تقدما ووضع مقابله المادية العجة لدى المدرسة الايونية . ولقد اعتبر الهواء هو أساس الاشياء جميعا .

الفصل الثالث

الفيثاغوريون

لا يعرف الكثير عن حياة فيثاغوراس . لقد انحدرت البنا ثلاث سير من العالم القديم لكنها كتبت بهئات السنين بعد وجود فيثاغوراس وهي مليئة بنغمة من الخيال المبالغ فيه وتمتلىء بقصص المعجزات والاعاجيب التي قام بها. ويبدو أن جميع أنواع الاساطير الخيالية قد تجمعت منذ وقت مبكر حول حياته مما يحجب عنا التفاصيل التاريخية الفعلية . وعلى أية حال لم تعرف سوى وقائع محددة قليلة. لقد ولد بين ٥٨٠ ق.م. و ٥٧٠ ق.م. في ساموس وفي حوالى منتصف العمر هاجر الى كروتونا في جنوب ايطاليا. وتمضى الاسطورة قائلة انه قبل أن يصل الى جنوب ايطاليا تجول كثيرا في مصر وبلدان الشرق الاخرى . وعلى أية حال لا يوجد دليل تاريخي على هذا وليس هناك شيء لايدعو الى احتمال أن فيثاغوراس قام بهذه الرحلات ولكن لايمكن تقبل هذا على انه حقيقة ثابتة . وتقوم الاسطورة على اساس النغمة الشرقية الواردة في مذهبه . ولقد وصل في منتصف عمره الى جنوب ايطاليا واستقر في كروتونا وهناك أسس الجمعية الفيثاغورية ومائى لعدة سنوات على رأسها . ولا تعرف على وجه اليقين حিসاته المتأخرة وتاريخ وجاته .

ومن المهم الان أن نلاحظ أن الجمعية الفيثاغورية ليست أساسا مدرسة للفلسفة على الاطلاق ، بلقد كانت في الحقيقة نحلة دينية وخلقية ، انها جمعية للمصلحين الدينيين . لقد كانوا على صلة وثيقة بالنحلة الارغية واخذوا منها الايمان بتناسخ الارواح بما في ذلك تناسخ ارواح الناس الى الحيوانات . ولقد علموا أيضا مذهب « عجلة الاشياء » وضرورة « التحرر » منها وبهذا يمكن أن يهرب الانسان من مجلة الحياة المتناسخة . وهكذا شاركوا النحلة الارغية في الايمان ببدا التناسخ . ولقد آمنت النحلة الارغية « بالتحرر » من عجلة الحياة وهذا يتم بالاحتفالات والطقوس الدينية . ولقد كان لدى الفيثاغوريين طقوس مشابهة لكنهم أضافوا اليها الايمان بأن التربية العقلية وتعليم العلم والفلسفة وبصفة عامة التأمل العقلى للاشياء المطلقة في الكون ذات عون كبير في « تحرر »

النفس . ومن هذا ظهر الاتجاه الى تطوير العلم والفلسفة وبالتدرج احرزت فلسفتهم شبه استقلال عن طقوسهم الدينية وهذا يبرر لنا اعتبارها فلسفة .

أن الآراء الاخلاقية الفيثاغورية هي آراء ذات طابع ديني وزاهد . لقد اصرروا على التطهير الكامل للحياة في اعضاء الطائفة . واصرروا على الامتناع عن تناول اللحوم وأن كان هذا تطورا حدث غيما بعد، ونحن نعرف أن فيثاغوراس نفسه لم يكن نباتيا كاملا . ولقد حرموا اكل البقول وارتدوا زيا خاصا بهم . وقالوا ان الجسم سجن أو مقبرة للنفس . وقالوا أن الانسان لا يجب أن يحاول « التحرر » بالانتحار لان الانسان هو ملكية الله ، انه البديعة الخاصة بالله . انهم لم يكونوا سياسيين بالمعنى الحديث . لكن اجراءاتهم العملية ترقى الى أكبر تدخل ممكن في السياسة . ويبدو أن الفيثاغوريين حاولوا أن يفرضوا نظامهم على المواطنين العاديين في كروتونا . وقد استهدفوا اخضاع الدولة لنظامهم وقد استحوذوا بالفعل على حكم كروتونا لفترة قصيرة . وأدى هذا الى هجمات على الطائفة ومحاكمة اعضائها . وعندما كان يقال للمواطن البسيط في كروتونا انه مطلوب منه الا يأكل البقول وأنه لا يستطيع أن يأكل كلبه تحت أية ظروف غائبة يجد أن الامر مبالغ فيه . وحدثت محاكمة عامة وأحرق المقر العام للفيثاغوريين وتشتت الطائفة وقتل اعضاؤها أو نفوا . وحدث هذا بين ٤٤٠ ق . م و ٤٣٠ ق . م . وبعد هذا بعدة سنوات جرى أحياء الجمعية وواصلت أوجه نشاطها لكننا لم نعد نسمع عنها بعد القرن الرابع قبل الميلاد .

لقد كانت اذن جماعة صوفية وطور الفيثاغوريون الطقوس والاحتفالات والاسرار الخاصة بهم . ومحبة الاسرار هذه وطابعهم العام باعتبارهم اصحاب معجزات وصلت الى مرتبة الاساطير التي تناسجت حول حياة فيثاغوراس نفسه . ولقد غرضوا التحكم الاخلاقي في النفس ودرسوا الفنون والحرف والرياضة والموسيقى والطب . ولقد كان تطوير الرياضة عند اليونان الاوائل من عمل الفيثاغوريين الى حد كبير .

ويقال أن فيثاغوراس اكتشف النظرية رقم ٤٧ من نظريات اقليدس وهناك من الاسباب القوية ما يدعو الى الاعتقاد بان لب الحساب الاول لاقليدس هو من عمل فيثاغوراس .

ماذا التفتنا الان الى آرائهم الفلسفية فان اول شيء علينا ان نفهمه هو اننا لانستطيع ان نتحدث عن فلسفة فيثاغوراس بل نتحدث بحسب من فلسفة الفيثاغوريين وذلك لانه لا يعرف نصيب فيثاغوراس في هذه الفلسفة وما هو النصيب الذي ساهم به اتباعه . وتذهب هذه الفلسفة الى اننا ندرك الاشياء في الكون بصفات غير ان غالبية هذه الصفات ليست كلية في مداها : فلبعض الاشياء بعض الصفات ولبعضها الاخر صفات اخرى . فمثلا ورقة الشجر خضراء ولكن ليست كل الاشياء خضراء وبعضها ليس له لون على الاطلاق والامر نفسه ينطبق على الازواق والروائح فلبعض الاشياء حلوة وبعضها مر ولكن هناك صفة واحدة في الاشياء تكون كلية وشاملة في مداها وتنطبق على كل شيء في الكون المادي وغير المادي ان كل شيء (يمكن عده) ويمكن حسبانه .زيادة على ذلك انه يستحيل ان نتصور كونا لا نجد فيه العدد . انك تستطيع بسهولة ان تتخيل كونا لا يوجد فيه لون او اى ذوق حلو او كونا ما من شيء فيه له وزن . لكنك لاتستطيع ان تتخيل كونا لا يوجد فيه عدد فهذه فكرة لايمكن تصورها وعلى هذه الاسس يخول لنا استنتاج ان العدد هو جانب هام للغاية للاشياء وبشكل جزء اساسيا في اطار العالم . وعلى هذا الجانب للاشياء يضع الفيثاغوريون تأكيدهم واهتمامهم .

لقد وجهوا الانتباه الى التناسب والنظام والتناغم باعتبارها الصفات السائدة في الكون . وعندما نقابل في افكار التناسب والنظام والتناغم سوف نبين انها مرتبطة تماما بالعدد . فالتناسب مثلا يجب التعبير عنه بعلاقة رقم من الارقام برقم آخر . وبالمثل يقاس النظام بالارقام فعندما نقول ان اصطفاة غرفة من الفرق يعكس النظام والترتيب نقصد انهم مرتبون بشكل يجعل الجنود يقفون على مسافات متساوية بعضهم من بعض وهذه المسافات تقاس بعدد الاقدام او البوصات . واخيرا : فالتناغم في فكرة التناغم فاذا كنا في الازمنة الحديثة نقول ان الكون هو كل متناغم

غريب أن نفهم أننا نستخدم مجرد تشبيه من الموسيقى لكن الفيثاغوريين عاشوا في عصر لم يكن الناس مدربين فيه على التفكير وقد خلطوا التناغم الكينى بالتناغم الموسيقى . لقد اعتقدوا أن الشئئين سواء . أن التناغم الموسيقى قائم على الاعداد وكان الفيثاغوريون اول من اكتشف هذا . أن اختلاف النغمات يرجع الى اختلاف عدد الاوتار في الالة الموسيقية ، والسماعات الموسيقية قائمة هي الاخرى على نسب عددية . ولما كان الذين عبارة عن تناغم موسيقى فقد رتب الفيثاغوريون على هذا أن الطابع الجوهري للكون هو العدد ، ودراسة الرياضة تؤيد الفيثاغوريين في هذه الفكرة وعلم الحساب هو علم الاعداد وكل العلوم الرياضة الاخرى ترتد الى الاعداد وعلى سبيل المثال تقاس الزوايا في الهندسة بعدد الدرجات .

وكما اشرنا من قبل فان التأمل في كل هذه الوقائع سيبرر استنتاج أن العدد هو جانب هام للفسياسة في الكون وأنه أساسى فيه . غير أن الفيثاغوريين اشتطوا في هذا فغند استخلصوا نتيجة تبدو لنا غريبة وهي أن العالم (مصنوع) من الاعداد . وهنا نصل الى قلب الفلسفة الفيثاغورية . فكما قال طاليس أن الحقيقة القصوى أو المبدأ الاول الذى تتألف منه الاشياء هو الماء فان الفيثاغوريين يرون أن المبدأ الاول للاشياء هو العدد . العدد هو أساس العالم ، أنه الخامة التى يصنع منها العالم .

وفي التطبيق التفصيلى لهذا المبدأ على عالم الاشياء نجد مزيجاً من التزيلات الشاذة والمبالغات . اولاً : تنشأ كل الامداد من الوحدة وهى الهند الاول وكل عدد آخر هو بكل بساطة وحدات كثيرة . إذن الوحدة هو الاولى في نظام الاشياء في الكون . والاعداد تنقسم الى الفردى والزوجى ويقول الفيثاغوريون أن الكون يتألف من ازواج من الاضداد والناقضات والطابع الاساسى لهذه الاضداد هو أنها مؤلفة من الفردى والزوجى وقد وحد الفيثاغوريون بين الفردى والمحدود وبين الزوجى واللامحدود وكيفية التوحيد هذه تبدو مسألة مليئة بالشكوك لكن واضح أنه مرتبطة بنظرية الانشطار أو الثنائية . والعدد الزوجى يمكن أن ينقسم على اثنين ومن ثم لايسطيع أن يكون له وحدة للثنائية ومن ثم فبانه

لامتناه . والعدد الفردى لا يمكن أن ينقسم على اثنين ومن ثم لمانه يكون وحدة للتثنائية وهكذا يصبح المحدود واللامحدود البسدين المطلقين للكون . المحدود هو الوحدة وهو النار المحورية في الكون وقد تكون الحدود أولا ثم ينطلق في جذب المزيد من اللامحدود نحوه وتحديده ، وعندما يصبح مجدودا يصبح شيئا محددا . ومن ثم يبدأ عالم الاشياء . وقد رسم الفيثاغوريون قائمة من عشرة اعداد يتألف منها الكون وهى : (١) المحدود واللامحدود (٢) الفردى والزوجى (٣) الواحد والكثير (٤) اليبين واليسار (٥) الذكر والانثى (٦) السكون والحركة (٧) المستقيم والمنحنى (٨) النور والظلام (٩) الخير والشر (١٠) المربع والمستطيل .

ولقد اصبحت الفيثاغورية مع مزيد من تطوير نظرية العدد نظرية متعسفة لا مبدأ لها : فمثلا نسمع ان الواحد هو النقطة والاثنين الخط والثلاثة السطح والاربعة الصلابة والخمسة الصفات الفيزيائية والستة الحيوية والسبعة العقل والصحة والحب والحكمة . والتوحيد بين الاعداد المختلفة وبين الاشياء المختلفة مترك فحسب لهوى وتخيل الفرد . ويختلف الفيثاغوريون فيما بينهم عن العدد الذى يتطابق مع شئ محدد من الاشياء . فمثلا ، يقولون ان العدالة هى التى تساوى بين الاشياء فاذا سببت اذى الانسان فان العدالة تقتضى ان اصاب باذى ومن ثم يحدث تساوى بين الاشياء . ومن ثم فان العدالة يجب ان تكون عددا يسمح باحداث المساواة والاعداد التى تحدث هذا هى الاعداد المربعة فالاربعة حاصل ضرب 2×2 وهذا يقيم تساويا بين الاشياء ، ومن ثم فان اربعة هى العدالة غير ان التسعة هى مربع الثلاثة ومن ثم يوحد بعض الفيثاغوريين الاخرين بين العدالة وبين التسعة .

ويرى غيلولاوس وهو من الفيثاغوريين البارزين ان كيف المادة متوقف على عدد جوانب اصفر جزيئاتها . ومن الواجه المنتظمة الخمسة مرفت الفيثاغوريون ثلاثة . ويرى غيلولاوس ان المادة التى اصفر جزيئاتها رباعية هى النار وبالمثل فان التراب مكون من مكعبات والكون

متوحد مع الشكل ذى الاثنى عشر وجها . وقد طور هذه الفكرة افلاطون في محاوره (طيماوس) حيث نجد الاوجه الثابتة الخمسة كلها واردة في النظرية .

والنار المركزية التى سبقت الاشارة اليها على انها هى الوحدة هى من الاشياء المميزة لمذهب الفيثاغوريين فحتى ذلك الوقت كان السائد أن الارض هى مركز الكون وأن كل شئ يدور حولها ولكن الارض عند الفيثاغوريين هى التى تدور حول النار المركزية وينتاب المرء شهور أن يوحد بين هذه النار والشمس ولكن ليس هذا صحيحا فالشمس مثل الارض تدور حول النار المركزية ونحن لا نرى النار المركزية لان ذلك الجانب من الارض الذى نعيش فوقه متباعد منها دائما . وهذا يتضمن أن الارض تدور حول النار المحورية في فترة زمنية مماثلة لما تستغرقه للدوران حول محورها . ولقد كان الفيثاغوريون هم أول من رأى أن الارض نفسها هى كوكب من الكواكب وقد تخلصوا من نظرية مركزية الارض . وحول النار المركزية التى تسمى أحيانا — على نحو غامض — « مدفاة الكون » تدور عشرة أجرام . وأولها « الارض المقابلة » وهى جرم غير موجود اخترعه الفيثاغوريون ثم الارض ثالثشمس غالقمير فالكواكب الخمسة وأخيرا سماء النجوم الثابتة وهذا النظام قد يكون مثيرا في علم الفلك أما سبب عدم جدواه فراجع أساسا الى تأثير أرسطو الذى هاجم النظرية وأصر على أن الارض هى مركز الكون ولكن في النهاية انتصر الرأى الفيثاغورى . ونحن نعرف أن كوبرنيكوس استلهم فرضه الخاص بمركزية الشمس من الفيثاغوريين .

ونادى الفيثاغوريون أيضا (بالسنة الكبرى) وربما هى سنة تستغرق فترة مقدارها عشرة آلاف سنة فيها يظهر العالم وينتضى وتكرر مثل هذه الفترة بنفس التطور حتى أصغر التفاصيل .

وليس هناك الا القليل يقال في نقد المذهب الفيثاغورى فهو فلسفة غجة وتطبيق نظرية الاعداد الغضى الى تصوف حسابى عقيم وغير مجد . ونجد كلمات هيجل في هذا الخصوص ذات دلالة كبرى .

يقول هيجل : « قد نشعر على وجه اليقين باغراء لربط اكثر خصائص الفكر عمومية بالاعداد الاولى . فنقول ان الواحد هو البسيط والمباشر والاثنين الاختلاف والتوسط والثلاثة وحدة الواحد والاثنين . وعلى اية حال فان مثل هذه الروابط خارجية للغاية ، فليس في الاعداد المجردة شيء يجعلها تعبر عن هذه الافكار المحددة . ومع كل خطوة في هذا المنهج نجد ان ما هو اكثر تعسفا هو ارتباط اعداد محددة بافكار محددة . . . وعلى غرار ما تفعل بعض الجمعيات السرية في الازمنة الحديثة فان الحاق اهمية لجميع انواع الاعداد والارقام والاشكال هو الى حد ما مكاهة بريئة وتسلية لكنه أيضا علامة على قصور في التفكير العقلى . ويقال ان هذه الاعداد تخفى معنى مبيتا وتوحى بتقدير من التفكير فيها . لكن النقطة الرئيسية في الفلسفة ليست هى ما يمكن أن تفكر فيه بل ما تفكر فيه بالفعل ، والمفاح الاصيل للتفكير هو ما يجب البحث عنه في الفكر نفسه لا في الرموز المنتقاه المتعسفة (١) .

(١) هيجل : المنطق الاصغر ، ترجمه الى الانجليزية ولاس ، الطبعة

للاثانية ص ١٩٨ .

الفصل الرابع

الابليسون

يسمى الابليون بهذا الاسم نظرا لان مقر مدرستهم بلدة ايليا في جنوب ايطاليا ، وكان بارمنيدس وزينون الممثلان الرئيسيان للمدرسة كلاهما من مواطني ايليا . لقد كنا نتناول حتى الان مذاهب فكرية غجة لا يمكن ان تبين فيها بذور التفكير الفلسفي الا في عتابة . والان غاننا مع الابليين نخطو لأول مرة على ارض الفلسفة الحققة الغاليلية هي الفلسفة (الحققة) الاولى ومنها ظهر العامل الاول للحقيقة مهما يكن شاحبا وواهيا وغير دقيق . فالمسلفة ليست — كما يظن الكثيرون — نجما بسيطا للتأملات المنفردة التي قد ندرسها بترتيب تاريخي بل بالعكس ، ان تاريخ الفلسفة يمثل خطأ محمدا للتطور . ان الحقيقة انها تكشف نفسها تدريجيا في الزمن .

اكرينوغان

المؤسس المشهور للمدرسة الابلية هو اكرينوغان وهناك شك فيما اذا كان قد ذهب الى ايليا أصلا . زيادة على ذلك فانه يمت لتاريخ الدين اكثر مما يمت لتاريخ الفلسفة . والمبدع الحقيقي للمدرسة الابلية هو بارمنيدس غير ان بارمنيدس وجد بذورا معنية في تفكير اكرينوغان وحولها الى مبادئ فلسفية . لهذا فان عندنا ما نقوله أولا عن اكرينوغان . لقد ولد حوالي ٥٧٦ ق . م . في قولونون في ايونيا . وانقضت حياته الطويلة في التجوال في المدن الهلينية كشاعر ومغن وهو ينشد الاغنيات في الموائد والاحتفالات . والقول انه استقر في النهاية في ايليا امر يحاط بالشك ولكننا نعلم علم اليقين انه وهو في سن متقدم في الثانية والتسعين كان لايزال يتجول في اليونان . وجرى التعبير عن فلسفته شعرا ، وعلى اية حال لم يكتب قصائد فلسفية بل مراثي وهجائيات عن الموضوعات المختلفة وأحيانا ما يعبر عن آرائه الدينية فيها . وقد انحدرت الينا شذرات من هذه القصائد .

ويعد اكرينوغان هو اصل النزاع بين الفلسفة والدين ، فقد هاجم الافكار الدينية الشعبية عند اليونان بهدف التوصل الى تصور اكثر صفاء ونبالة عن الرب . ويقوم الدين اليونانى الشعبى على أساس الاعتقاد فى عدد من الالهة التى يجرى تصورها على شكل كائنات إنسانية . ولقد هاجم اكرينوغان هذا التصور عن الله باعتباره يحتوى على شكل انسانى . يقول ان من العبث افتراض ان الالهة تنتقل من مكان الى مكان على نحو ما تصورها الاساطير اليونانية . ومن العبث افتراض ان للالهة بداية ، ومما يحط من شأنهم ان نعزو لهم قصصا مليئة بالخداع والاحتيال واللصوصية والزنا . وقد هاجم اكرينوغان كلاً من هومر وهزيود لانهما رددا هذه التصورات الشائنة عن الارباب . ولقد تجادل ايضا ضد فكرة تعدد الالهة . فغان ما هو الهى لا يمكن الا ان يكون واحدا ولا يمكن الا ان يوجد واحد هو افضلها لهذا فان الله يجب تضرره على انه واحد وهذا الاله لا يشبه الفانين سواء فى الصورة الجسدية او الفهم . يقول : « انه كله بصر وكله سمع وكله فكر » . انه « هو الذى دون مشقة وبفضل تفكيره يحكم الاشياء جميعا » . ولكن سيكون من الخطا افتراض ان اكرينوغان يفكر فى هذا الرب على انه كائن خارجى عن العالم يحكمه من الخارج كما يحكم القائد قواته . بل بالعكس لقد وعد اكرينوغان بين الله والعالم . ان العالم هو الله ، انه كائن حساس وان كان بلا اعضاء حسية . يقول تأمل فى السماوات الواسعة وسوف تجد ان « الواحد هو الله » (١) ولهذا يمكن وصف تفكير اكرينوغان بأنه وحدة وجود وليس تفكيراً واحدياً . والله لا يتغير ولا يتحرك ولا ينقسم ولا يحركه شيء وهو لا يضطرب ولا ينفعل . وهكذا يبدو اكرينوغان على انه مصلح دينى اكثر منه فيلسوف . ومع هذا لما كان هو اول من قال القضية : « الكل هو واحد » فانه احتل مكانته فى الفلسفة وحول هذه الفكرة بنى بارمنيدس أسس الفلسفة الابلية .

(١) ارسطو : الميتافيزيقا ، الكتاب الاول ، الفصل الخامس .

وهناك آراء أخرى معينة عند اكرينومنان حفظت لنا . لقد بحث الحفريات ووجد قواقع محفورة في الارض ووجدوا أشكال السمك محفورة في الصخور في انحاء سيرا قوصة وغيرها وقد استنتج منها أن الارض قد ظهرت من البحر وسوف تغوص جزئيا ثانية فيه ومن ثم يقضى على الجنس البشرى . غير أن الارض سوف تظهر ثانية من البحر وسيتجدد الجنس البشرى من جديد . ولقد آمن بأن الشمس والنجوم هي كتل محترقة من البخر وظن أن الشمس لا تدور حول الارض بل هي تمضي في خط مستقيم وتختفي في المسافة البعيدة في المساء وهي ليست الشمس نفسها التي تشرق في الصباح التالي ، غلى كل يوم تولد شمس جديدة من بخر البحر . وترتبط هذه الفكرة بنظرته العامة تجاه الدين الشعبي، وكان هدفه اظهار أن الشمس والنجوم ليست كائنات الهية بل هي مثل الاشياء الاخرى سريعة الزوال ولقد سخر أيضا من الفيثاغوريين وخاصة عقيدتهم في تناسخ الارواح .

بارمنيدس

ولد بارمنيدس حوالي عام ٥١٤ ق . م . في ايليا ، ولا يعرف الكثير عن حياته ولقد كان في مطلع شبابه فيثاغوريا لكنه ثمرد على تلك الفلسفة وصاغ فلسفة خاصة به . ولقد كان يحظى في القديم بتقدير كبير بسبب عمق تفكيره وسمو خلقه ونبلاته . وأنفلاطون يشير اليه دائما بكل تبحر . وترد فلسفته في قصيدة تعليمية فلسفية تنقسم الى قسمين : القسم الاول يعرض فلسفته ويسمى (طريق الحق) . أما القسم الثاني فيصف الآراء الزائفة السائدة في ايامه ويسمى (طريق الظن) .

يصدر تامل بارمنيدس من ملاحظة النقلة والتغير في الاشياء فاعالم كذا نعرفه هو عالم التغير والحركة فكل الاشياء تظهر وتنقضى ولا شيء دائم ولا شيء يظل هالشيء في لحظة لا يكون في اللحظة التالية ويكون قولنا صابقا اذا قلنا عنه انه ليس موجودا بهتل ما يكون قولنا صادقا اذا قلنا عنه انه موجود وحقيقة الاشياء ليست هنا لانه ما من معرفة يمكن ان تتولد مما يتغير دائما . ومن ثم فان تفكير بارمنيدس يصبح هو الجهل

لايجاد الدائم وسط التغير وايجاد الثابت وسط نقلة وحركة الاشياء .
وهناك ينشأ بهذه الطريقة التناقض بين الوجود واللاوجود والحقيقي
المطلق هو الوجود واللاوجود هو غير الحقيقي ، واللاوجود ليس
شيئا على الاطلاق . وهو يوحد بين هذا اللاوجود وبين الصيرورة وبين
عالم التغير والاشياء المتغيرة ، اى العالم المعروف لنا عن طريق الحواس .
ان عالم الحس غير حقيقى ، وهى ، مجرد مظهر ، انه لا وجود ، والوجود
وحده هو الحقيقى . وكما اعتبر طاليس الماء هو الحقيقة الواحدة ، وكما
اعتبر الفيثاغوريون العدد هو الحقيقة الواحدة فان الحقيقة الواحدة
عند بارمنيدس . اى المبدأ الاول للاشياء هو الوجود غير المختلط تماما
باللاوجود وهو خال كلية من كل صيرورة . وطابع الوجود يصنفه في
معظمه بسلسلة من السلوب ، ففيه لا يوجد تغير ، انه لا يصبح ولا
يستنفذ على الاطلاق . وهو ليست له بداية ولا نهاية وهو لا يظهر ولا
ينقضى غلو كان الوجود قد وجد اذن فانه اما ان ياتى من الوجود او من
اللاوجود . ولكن ان يصدر الوجود عن الوجود فان هذا ليس بداية وان
يصدر الوجود عن اللاوجود فانه مستحيل لانه لن يوجد سبب يهتم
ظهوره آجلا لا عاجلا . ان الوجود لا يمكن ان يصدر عن اللاوجود ، ولا
يصدر شيء من العدم . من العدم لا يصدر الا العدم ، هذه هى الفكرة
الاساسية عند بارمنيدس . زيادة على ذلك نحن لانستطيع ان نقبل
عن الوجود انه كان وأنه يكون وأنه سيكون ، لا يوجد بالنسبة له ماضى
ولا حاضر ولا مستقبل ، انه بالاحرى حاضر خالد بلا زمان ، وهو غير
منقسم ولا يقبل الانقسام لان اى شيء لكى ينقسم يجب ان ينقسم بشيء
آخر ولكن لا يوجد شيء آخر سوى الوجود ، لا يوجد لا وجود لهذا الا
يوجد شيء يمكن به للوجود ان ينقسم ، ومن ثم . فانه لا ينقسم ، انه
غير متحرك ولا يتغير لان الحركة والتغير شكلان من الصيرورة وكل
صيرورة مستبعدة من الوجود ، انه متماثل مع نفسه وهو لا ينشأ من اى
شيء آخر غير نفسه ، وهو لا ينتقل الى شيء غير نفسه ، انه يملك
وجوده كله فى ذاته وهو لا يعتمد على اى شيء آخر من اجل
وجوده وحقيقته . انه لا ينتقل الى الاخرية ، بل يظل
ثابتا قابعا فى ذاته . وعن الطابع الايجابى فان الوجود ليس له شيء
ايجابى غطابه الوحيد هو ببساطة وجوده . ولا يمكن ان يقال انه

هذا أو ذاك ، ولا يمكن أن يقال أن له هذه الصفة أو تلك وانه هنا أو هناك ، وتذكرك أو الان . انه بكل بساطة (يكون) ، أن صفته الوحيدة هو (الكينونة) أن جاز لنا القول .

ولكن عند بارمنيدس تنشأ لأول مرة تفرقة ذات أهمية أساسية في الفلسفة هي التفرقة بين الحس والعقل . يقول بارمنيدس أن عالم الزيف والمظهر ، عالم الضرورة ، عالم اللاوجود هو العالم الذي يمثل لقنا بالحواس أما الوجود الحق والحقيقي فلا نعرغه الا بالعقل أو بالفكر . لهذا فإن الحواس عند بارمنيدس هي مصادر كل وهم وخطأ ولا تكن الحقيقة الا في العقل . وهذا له أهمية كبرى لان القول بأن (الحقيقة تكمن في العقل وليس في عالم الحواس) هو الموقف الاساسي في المثالية.

ومذهب الوجود الذي وضعناه يشغل القسم الاول من قصيدة بارمنيدس . والقسم الثاني هو عن طريق الظن الزائف . ولكن سواء كان بارمنيدس يقدم هنا ببساطة جرذا بالفلسفات الزائفة في اياه (واذا كان يفعل هذا فليس في هذا أهمية كبرى) أم أنه كان يحاول — بتفكك كامل — تقديم نظرية كونية خاصة به لتفسير اصل ذلك العالم الخاص بالمظهر والوهم الذي وجوده الحق قد أنكره في القسم الاول من القصيدة فإن هذا لا يبدو واضحا . والنظرية المعروضة هنا على اية حال هي أن عالم الحس مؤلف من ضدين هما الحار والبارد ، أو النور والظلمة . وكلما زاد الحار زادت الحياة وزادت الحقيقة ، وكلما زاد البارد زادت اللاحقيقة وزاد الموت .

لما هو الموقف الذي ننسبه لبارمنيدس في الفلسفة ؟ كيف لنا ان نصف مذهبهم ؟

ولقد نشر الكتاب من أمثال هيغل واردمان وشغلر فلسفته دائما بالمعنى المثالي . وعلى اية حال فإن الاستاذ بيرنت له موقف معاكس . يقول : « أن بارمنيدس ليس كما يقول البعض هو أب المثالية . بل بالعكس ، أن كل مادية تقوم على موقفه » (١) لماذا كنا لانستطيع أن نقول

ها اذاً كان بارمينيدس مادياً أو مثالياً غافه لا يمكن أن يقال: اننا نجهل كثيراً ما هي فلسفته، ولهذا فإن المسألة ذات أهمية كبرى ندموتها في الأول فتبين ما هي الاسس التي يقوم عليها التفسير المتأدي لبارمينيدس، أنه يقوم عليه حقيقة لم أنه بها كثيراً وقد تركتها لكي أفسرها الآن. لقد قال بارمينيدس أن الوجود الذي هو عنده الحقيقة القصوى يشغل شيئاً وهو متناه، وهو على شكل كرة، وأن ما يشغل جيزاً وله شكل هو المادة لهذا فإن الحقيقة القصوى للأشياء قد تصورها بارمينيدس على أنها مادية وهذا — بطبيعة الحال — هو الأطروحة الرئيسية في المادية. ويتأكد هذا التفسير لبارمينيدس في الفقرة بينه وبين ميليسوس فيما إذا كان الوجود متناهياً أو لا متناهياً. لقد كان ميليسوس من دعاة المدرسة الأيولية الصغار وكان اهتمامه الرئيسي منصبا على هذه المسألة. لقد كان موقفه الفلسفي بصفة عامة هو نفس موقف بارمينيدس ولكنهما يفرقان في هذه النقطة. لقد أكد بارمينيدس أن الوجود كروي ومن ثم فهو متناه، وهناك جزء جوهرى في مذهب بارمينيدس وهو أن المكان الخالي لا وجود. أن المكان الخالي هو لا وجود موجود وهذا متناقض ولهذا فإن المكان الخالي عند بارمينيدس هو بكل بساطة لا وجود، لمثلاً لا توجد أماكن خالية بين جزئيات المادة، أن الوجود هو «الملاء» أي المكان الممتلئ بدون خليط من المكان الخالي فيه. ويتفق ميليسوس مع بارمينيدس بأنه لا يوجد شيء اسمه المكان الخالي، وأشار إلى أنه إذا كان الوجود كروياً فإنه لابد أن يكون محدوداً من الخارج بالمكان الخالي، ولما كان هذا مستحيلاً فإنه لا يمكن أن يكون حقيقياً — كون الوجود كروياً أو متناهياً، بل يجب — بالعكس — أن يمتد دون حدود في المكان، وهذا يوضح أن الوجود عند بارمينيدس وميليسوس والابليين بصفة عامة متأدني بمعنى ما من المبادئ.

ودعونا الآن ننتقل إلى الجانب الآخر من الصورة لهذا هو الاساس الذي يدمو إلى اعتبار بارمينيدس مثالياً أولاً يمكننا أن نقول أن نبداه الاتصى، أي الوجود، مهما تكن فكرته عنه، ليس مادياً في الحقيقة، بل هو فكر تجريدي استأسا، أنه مفهوم. أن الوجود ليس هنا، أنه

ليس هناك ، أنه ليس في أي مكان أو أي زمان ، وهو لا يجب أن يقوم على الحواس ، أنه لا يوجد إلا في العقل . أننا نكون فكرة الوجود بعملية التجريد . مثلاً : نحن نرى هذا المكتب ، ومعرفتنا الكلية بالمكتب تقوم في معرفتنا بصفاته . أنه مربع وبني وصلب الخ . ولنفرض أننا نجبن في استخلاص هذه الصفات في الفكر — لونه وحجمه وشكله . أنه لن يتبقى لنا سوى مجرد وجوده ، ولا نعود نستطيع أن نقول أنه صلب ومربع الخ . كل ما يمكننا أن نقوله أنه « يوجد » . وكما قال بارمنيدس فإن الوجود لا ينقسم ولا يتحرك ، أنه ليس هنا وليس هناك ، ليس ويتحرك . وليس الآن ، أنه بكل بساطة « يكون » . هذه هي الفكرة الإلهية من الوجود وهذا مفهوم خالص ، يمكن أن يقارن بفكرة مثل « البياض » ، أننا لا نستطيع أن نرى « البياض » ، أننا نرى أشياء البضاء وليس « البياض » نفسه ، فما هو إذن « البياض » ؟ إنه مفهوم ، أي أنه ليس شيئاً جزئياً ، بل فكرة عامة ، تكونها بالتجريد ، بالنظر في الصفة التي تشترك فيها كل الأشياء البيضاء وترك الصفات التي تختلف فيها عنها . بهذا نظرننا في الصفة المشتركة لكل الأشياء في الكون وتركنا اختلافاتها . سنجد أن العنصر المشترك فيها جميعاً هو بكل بساطة (الوجود) . الوجود إذن فكرة عامة أو مفهوم . أنه فكرة وليس شيئاً ، ولهذا يفسح بارمنيدس الحقيقة المطلقة للأشياء في فكرة ، في الفكر ، وأن يكن تصورهما بطريقة مادية وحسية . أن الأطروحة الانبساطية في المثالية هي هذا بالضبط : أن الحقيقة المطلقة التي يعد العالم تجلياً لها تقوم في الفكر ، في المفاهيم . وبارمنيدس بهذا هو مثالي ، زيادة على ذلك لقد غرق بارمنيدس بوضوح بين النفس والعقل ، أن الوجود الحق ليس معروفاً للحواس ، بل لا يعرف إلا للعقل وهذه التفرقة صفة جوهرية في كل مثالية مادية . يقول إن الحقيقة موجودة في عالم النفس ، لكن قضية بارمنيدس هي لعكس هذا تماماً أي أن الحقيقة لا توجد إلا في العقل . مرة أخرى تبدأ تظهر لأول مرة عند بارمنيدس تفرقة بين الحقيقة والمظهر . وبطبيعة الحال لم يستخدم بارمنيدس هذه المصطلحات المستخدمة في الأزمنة الحديثة . غير أن الفكرة التي يعبرون عنها هناك نون شك ، أن هذا العالم الخارجي ، العالم الحس هو في رأيه عالم الوهم والمظهر ، والحقيقة هي في العالم وراء هذا وهي غير مرئية عن الحواس ، وجوهر المسألة

هو أن هذا العالم المادى ، عالم الحس هذا هو العالم الحقيقى .
والمثالية هى القول أن عالم الحس هو مظهر ، إذن كيف يمكن أن نعد
بارمنيدس ماديا ؟ .

لكيف يمكن أن نوفق بين هذين الرايين المتصارمين عند بارمنيدس ؟
اعتقد أن الحقيقة هى أن هذين التناقضين قائمان جنباً الى جنب عند
بارمنيدس دون تصالح وكل منهما يناقض الآخر . وبارمنيدس نفسه لم
يتبين التناقض . فإذا أكدنا جانباً سيكون بارمنيدس ماديا وإذا أكدنا
الجانب الآخر فسيجرى تفسيره على أنه مثالى . وفى الحقيقة ، فى تاريخ
الفلسفة اليونانية تأكد هذان الجانبان عند بارمنيدس تماماً . لقد أصبح أب
المادية والمثالية كليهما . لقد تمسك خليفته المباشران امبيدوكليس
وديمقريطس بالجانب المادى فى تفكيره وطوراه . أن الفكرة الجوهرية عند
بارمنيدس هى أن الوجود لا يمكن أن يظهر من اللاوجود وأن الوجود لا
يظهر ولا ينتضى . فإذا طبقنا هذه الفكرة على المادة فإتينا نحصل على ما
نسماه فى الأزمنة الحديثة مذهب عدم نماء المادة . أن المادة ليس لها
بداية ولا نهاية . والظهور المتدننى والانقضاء المتدننى للأشياء هما بكل
بساطة تجميع وانفصال جزئيات المادة هى نفسها لا تفتنى . وهذا
بالضبط هو موقف ديمقريطس . ومذهبه هو استخلاص مادى للفكرة
الرئيسية لبارمنيدس من أن الوجود لا يمكن أن يصدر عن اللاوجود أو
ينتضى الى اللاوجود .

ولم يحدث الا مع أفلاطون أن الجانب المثالى من المذهب البارمنيدى
قد تطور وكانت عبقرية أفلاطون هى التى التقطت بذور المثالية فى
بارمنيدس وطورتها . لقد تأثر أفلاطون تأثراً بالغاً ببارمنيدس وكان
مذهبه الرئيسى هو أن حقيقة العالم موجودة فى الفكر ، فى المفاهيم ، فيما
يسميه (المثال) ، ولقد وحد بين المثال وبين الوجود عند بارمنيدس .

ولكن لايزال إيماننا أن نتسامل من ماهية الراى الحقيقى عند
بارمنيدس ؟ من هو بارمنيدس الحقيقى ؟ ليس أفلاطون وهو يفسره
مثالياً أنها يقرأ فكره هو فى بارمنيدس ؟ السبأ إذا غسرناه مثالياً أنها

نقرأ فيه افكارا متأخرة ؟ بمعنى ما من المعانى يعد هذا صادقا تماما ،
 لم يتضح مما قاله بارمنيدس نفسه انه يعد الحقيقة القصوى للاشياء
 مادية ، وسيكون خطأ كاملا أن ننسب اليه . مذهباً متطوراً ومتباسكاً
 للمثالية . لماذا قلت لبارمنيدس انه مثالي غريبا لن يفهم ما نقول ، لالتفرقة
 بين المادية والمثالية لم تكن قد تطورت بعد . واذا قلت له ان الوجود
 هو مفهوم غريبا لن يفهمك لان نظرية المفاهيم لم تكن قد تطورت الا في
 زمن سقراط والملاطون . ومن وظيفة النقد التاريخي الاصرار على هذا
 وتبين ان الفكر المتأخر ليس منسوباً لبارمنيدس . ولكن اذا كانت هذه
 وظيفة الدراسة التاريخية فان من وظيفة الاستبصار الفلسفي ايضا
 التقاط بذور الفكر الارثي وسط التفكير المضطرب عند بارمنيدس فنتبين
 ما كان يسمى اليه وبين ما لم يستطع ان يراه الا بغموض وعقابة .
 واظهار ما هو ضمنى عنده وعرض الباطنية الحقة لتعاليمه وبفضل ما هو
 قيم وجوهري فيه عما ليست له قيمة وما هو عرضي . وبهذا الصدد
 اقول ان المعنى الحق والجوهرى عند بارمنيدس هو مثاليته . ولقد ذكرت
 في الفصل الاول ان الفلسفة هي الحركة من الفكر الحسى الى الفكر غير
 الحسى وقلت ان هذه الحركة تحدث بصموبة ومشقة كبرى وقلت انه
 حتى الفلاسفة الكبار قد غشوا احيانا بهذا الصدد . ونحن نجد اول مثال
 على هذا عند بارمنيدس فقد بدا بالقول ان الوجود هو الحقيقة الجوهرية
 والوجود كما راينا هو المفهوم ، غير ان بارمنيدس كان رائداً فقد وطأ
 على ارض غير معبدة ولم يكن وراءه خط طويل من المبكرين المثاليين
 لارشاده ، ومن ثم لم يتمكن بهذا الفكر غير الحسى الاول ولم يقاوم
 الاغراء بان يوطر لنفسه صورة عقلية او لوحة للوجود . ان كل
 الصور العقلية واللوحات تتأطر من مواد تزودنا بها الحواس . ومن ثم
 حدث ان بارمنيدس صور الوجود على انه شيء كروى يشغل حيزاً . ولكن
 ليست هذه هي حقيقة بارمنيدس ، فهذا بكل بساطة هو غشله في ادراك
 وغهم ببداهة والتأمل في فكرته . ومن الحق ان خليفتيه المباشرين امبيدوكليس
 وديمتريطس التقطوا هذا وبثوا فلسفتها عليه . ولكنها بهذا انها كانت
 نيتيان على حلقة بارمنيدس وعلى عتامة رؤيته وهجره عن التمشي مع
 فكرته . ولقد كان زينون هو الذى بنى على نور بارمنيدس .

زينون

وثالث المفكرين الهامين في المدرسة الايلية . وآخرهم هو زينون . وهو مثل بارمنيدس من مدينة ايليا . ويقع مولده في الحوالى ٤٨٦ ق . م . ولقد ألف بحثا كتبه نثرا عرض فيه لفلسفته . ومساهمة زينون في المدرسة الايلية مساهمة سلبية للغاية بمعنى ما من المعانى فهو لم يضيف الى شئ ايجابى الى تعاليم بارمنيدس . ولقد ايد بارمنيدس في مذهبه من الوجود ، غير ان نتائج زينون ليست بالجديدة ، بل الجديد بالاجرى الاسباب التى طرحها للتدليل على هذه النتائج . فهو في محاولته لتأييد المذهب البارمنيدى من وجهة نظر جديدة اولى بالفكر محددة من الطبيعة القصوى للكان والزمان وهى افكار أصبحت منذ ذلك الوقت ذات أهمية تصوى في الفلسفة . لقد علم بارمنيدس ان عالم الاحيائى هو عالم ومزيف . والشيطان الجوهرى ان ذلك العمل هما الكثرة والتغير . أما الوجود الحق فهو واحد بشكل مطلق ، وليست فيه أية كثرة او تعدد زيادة على ذلك فان الوجود ساكن لا يتغير على نحو مطلق ، وليست فيه أية حركة . ان الكثرة والحركة هما الخاصيتان المميزتان لعالم الحواس الزائف . ولهذا وجه زينون مجادلاته ضد الكثرة والحركة وجادل بشكى غير مباشر ان يدعم نتائج بارمنيدس باظهار ان الكثرة والحركة مستحيلتان لقد حاول ان يرفع الكثرة والحركة على ابرار تهافتها باظهار انها قضيتان متناقضتان لو افترضنا حقيقتها . ان أية قضيتين تناقض كل منهما الاخرى لا يمكن ان تكون كلتاها صادقة ، ولهذا فبان الفرضين اللذين منهما نتيجان الا وهما الكثرة والحركة لا يمكن ان يكونا حقيقتين حقيقتين .

حجج زينون ضد التعدد :

(١) اذا كانت هناك كثرة فهي يجب ان تكون لا متناهية الصغر ولا متناهية الكبر . ان الكثرة يجب ان تكون لا متناهية الصغر لانها مركبة من وحدات وهذا هو ما نقصده بقولنا انها كثرة . انها عدة انجزل او وحدات وهذه الوحدات يجب الا تكون منقسمة لانه لو امكن تقسيمها لقسامها لذن فهي ليست وحدات ولما كانت لا تنقسم اذن لماها بلا عظم لان ماله عظم ينقسم : لهذا فان الكثرة مركبة من وحدات ليس لها عظم .

ولكن اذا كانت لا توجد أجزاء للكثرة لها عظم فإن الكثرة ككل ليس لها عظم. ولهذا فإن الكثرة لا متناهية الصغر. لكن الكثرة يجب أيضا أن تكون لا متناهية الكبر لأن الكثرة لها عظم وعلى هذا فهي تنقسم إلى أجزاء ولا يزال لهذه الأجزاء عظم ولهذا فهو يقبل المزيد من الانقسام . ومهما تشرع في التقسيم فإن الأجزاء لا يزال لها عظم ولا تزال قابلة للانقسام ومن ثم فإن الكثرة تنقسم إلى مالا نهاية . ولهذا يجب أن تتألف من عدد لا متناه في الأجزاء كل منها له عظم لكن أصغر عظم الذي يتكرر أو يتعمد إلى مالا نهاية يصبح عظمها لا متناهية لهذا فإنه لا متناهيا في الكبر .

(٢) الكثرة يجب أن تكون — في العدد — محدودة ولا محدودة معا . يجب أن تكون محدودة لأنها بالعدد الذي هي عليه دون زيادة أو نقصان . لهذا فهي عدد محدد . غير أن العدد المحدد هو عدد متناه أو محدود . غير أن الكثرة يجب أن تكون أيضا لا محدودة في العدد لأنها لا متناهية في الانقسام أو مركبة من عدد لا متناه من الأجزاء .

حجج زينون ضد الحركة :

(١) حتى يمكن لجسم أن يقطع المسافة يجب أولا أن يقطع نصف المسافة ، ولا يزال هناك نصف النصف لقطعته ثم نصف نصف النصف وهكذا إلى مالا نهاية ومن ثم سيظل دائما جزء لم يقطع وعلى هذا يستحيل على الجسم أن ينتقل من نقطة إلى أخرى ومن ثم لا يمكن أن يصل .

(٢) يدخل أخيل والسيلحفة في سباق لماذا كانت السيلحفة تسبقه على أخيل فإنه لن يستطيع أن يلتحقها لا علولا يجب أن يصل إلى النقطة التي أتبعته منها السيلحفة وعندما يصل إلى هناك تكون السيلحفة قد انتقلت أبعد . ومن ثم فعلى أخيل أن يصل إلى تلك النقطة وسيجد عتخذ أو السيلحفة قد وصلت إلى نقطة ثالثة وسوف يستمر هذا إلى الأبد ومن ثم فإن المسافة بينهما لتتناقص باستمرار لكنها لا تجاز كلية . ومن ثم لن يلحق أخيل بالسيلحفة على الإطلاق .

(٣) وهذه قصة السهم الطائر : أن الشيء لا يمكن أن يوجد في مكانين في الوقت نفسه ولهذا فإن السهم في أية لحظة محددة من انطلاقه يكون في مكان لا في مكانين ولكن أن يكون في مكان واحد هو أن يكون في حالة سكون ومن ثم فهو في كل لحظة وكل آن من طيرانه يكون ساكنا ومن ثم يكون ساكنا دائما ومن ثم فإن الحركة مستحيلة .

وهذا النمط من الحجج يسمى بالعصر الحديث (النفاض) والنتيجة هي برهان على أنه لما كانت قضيتان متناقضتان ترتبطان بالتساوي من افتراض محدد فإن هذا الافتراض يجب أن يكون زائفا . ولقد أطلق أرسطو على زينون اسم مخترع الجدل . أن الجدل يعني أصلا النقاش والحوار لكنه أصبح مصطلحا غنيا في الفلسفة واستخدم لذلك النمط من الاستدلال الذي يستهدف تطوير الحقيقة بجعل ما هو زائف ينفي وينقض نفسه . وتصور الجدل ذو أهمية خاصة عند زينون والملاطون وكانت وهيكل .

وكل الحجج التي يستخدمها زينون ضد الكثرة والحركة هي في الواقع مجرد تنويعات لحجة واحدة وهذه الحجة هي على النحو التالي وهي تنطبق سواء على المكان أو الزمان أو أي شيء يمكن قياسه كليا . ولتبسيط المسألة سننظر في دلالاته المكانية لمصعب . أن أي كم من المكان ولنقل المكان المحصور في دائرة يجب أن يتكون من وحدات لا تنقسم مطلقا أو يجب أن تنقسم إلى ما لا نهاية . فإذا كان المكان مكونا من وحدات لا تنقسم فيجب أن تكون ذات مظهر وفي هذه الحالة يواجهنا تناقض عظيم لا ينقسم . وإذا كان المكان قابلا للانقسام إلى ما لا نهاية فإننا نواجهنا بتناقض يفترض أن عددا متناهيا من الأجزاء يمكن إضافته ويكون محصلة كلية محددة . ومن ثم سيكون خطأ كبيرا افتراض أن قصتي زينون عن أخيل والسلحفاة والسهم الطائر هما مجرد ألغاز أطفال ، بل بالعكس ، لقد كان زينون بلجوثه إلى هاتين القصتين أول من أظهر التناقضات الجوهرية التي تكمن في انكارنا عن المكان والزمان ومن ثم طرح مشكلة هامة على كل الفلسفة التالية .

أن كل حجج زينون تقوم على حجة واحدة على النحو الذى وضعناه ويمكن تسميتها نقيضة القسمة اللانهاية لمثلاً قصة السهم الطائر : يقول زينون أن السهم الطائر فى أية لحظة من طيرائه يجب أن يكون فى مكان واحد لانه لا يمكن أن يكون فى مكانين مختلفين فى الوقت نفسه وهذا يتوقف على تصور الزمن على أنه ينقسم الى مالا نهاية على الان اللانهاى لخط أى الان المطلق الذى ليست له ديمومة يكون السهم فى حالة سكون . وعلى أية حال ليست هذه هى النقيضة الواحدة التى نجدها فى تصوراتنا عن المكان والزمان ، فكل رياضى يعرف التناقضات الكامنة فى افكارنا من اللانهاى . لمثلاً القضية الشهيرة الشائعة . أن الخطين المتوازيين لا يلتقيان الى مالا نهاية هى قضية فيها تناقض وكذلك التقدم الهندسى المتناقص يمكن اضافته الى مالا نهاية وكذلك العدد اللانهاى المضاف فى المحصلة الكلية الى عدد مثناه ، وفكرة المكان اللانهاى هى نفسها متناقضة ، وتستطيع أن تقول عنها ما قاله زينون من فكرة الكثرة فليجب أن يكون فى الكون عدداً محدداً من الامكنة وليس أكثر ولكن هذا يعنى ضرورة وجود قدر محدّد ومحدود من المكان ومن ثم فإن المكان محدّد . ومن جهة أخرى من المستحيل تصور حد للمكان ووراء الحد فليجب أن يكون هناك مكان آخر ولهذا فإن المكان لانهاى . وقد عبر زينون نفسه عن هذه النقيضة على شكل حجة لم أذكرها بعد ، فلفظ قال أن كل شيء يوجد هو فى مكان فالمكان نفسه يوجد لهذا فليجب أن يكون المكان فى مكان وذلك المكان فليجب أن يكون فى مكان آخر الى مالا نهاية . وهذا بطبيعة الحال هو مجرد طريقة أخرى للقول أن تصور حد للمكان هو مسألة مستحيلة .

ولكن اذا رجعت الى نقيضة القسمة اللانهاية التى تقوم عليها معظم حجاج زينون فربما نتوقع فى أن أقول شيئاً من الحلول المختلفة التى عرضت . أولاً لا يجب أن ننسى حل زينون ، فهو لم يعرض لهذا التناقض لذات التناقض بل لتأييد أطروحة بارمينيدس . وحله هو أنه لما كانت الكثرة والحركة تحتويان على هذه التناقضات فإن الكثرة والحركة غير حقيقيتين ، إذن فلو كان هناك سوى وجود واحد لا كثرة فيه وخال من كل حركة وحيزورة كما قال بارمينيدس . وهذه التناقضات — كهنا

قال الفيلسوف الألماني كانت — باطنية في تصوراتنا عن المكان والزمان ، ولما كان الزمن والمكان يفتزمان هذه التناقضات فانه يترتب انها ليست اشياء حقيقية بل مظاهر ، مجرد ظواهر . أن المكان والزمان لا يخصان الاشياء في حد ذاتها بل يخصان بالاحرى طريقتنا في النظر الى الاشياء ، فهما صورتا ادراكنا الحسى ، ومعلنا هو الذى يفرض المكان والزمان على الاشياء وليست الاشياء هى التى تفرض المكان والزمان على عقولنا . زيادة على ذلك فان كانت استخلص من هذه التناقضات نتيجة هى ان استيعاب اللامتناهى ليس في مكتة العقل الانسانى : ولقد حاول ان يبين انه عندما نحاول ان نفكر في اللامتناهى سواء اللانهاى الاكبر او اللانهاى الاصغر فلنا نقع في تناقضات لا حل لها ، ولهذا استنتج ان الملكات الانسانية عاجزة عن استيعاب اللانهاى . وكما هو متوقع فان كثيرا من المفكرين قد حاولوا ان يحلوا المشكلة بانكار جانب واحد من التناقض فيقولون ان جانبنا منه لا يترتب من المقدمات وان جانب صحيح والاخر كاذب . والفيلسوف البريطانى فيفيد هيوم مثلا قد انكر القسمة اللامتناهية للمكان والزمان واعلن انها مكونان من وحدات لا تنقسم لها عظم . فغير ان الصعوبة في انه يستحيل تصور وحدات لها عظم ومع هذا لا تنقسم لانفسها هيوم تفسيرا مقنعا ، وبصفة عامة يندوا ان الى حل يكون مقنعا يجب ان يسمح بوجود جانبين التناقض ولن يبيد انكار جانب او آخر والقول ان جانبها كاذب والاخر صادق والحل الصحيح لا يكون ممكنا الا بالارتفاع من مستوى المبتدئين المتناقضين ورفعهما الى مستوى التصور الاعلى حيث يتم التوفيق بين الضدين

ولقد كان هذا الاجراء هو الذى اتبعه هيجل في حله للمشكلة ولسوء الحظ لا يمكن فهمه فهما كاملا بدون معرفة بسيطة ببنائنه الفلسفية العامة التى يتولم عليها . وعلى اية حال سوف اوضح الامر بقدر الامكان . اولا لم يخرج هيجل على طريقته لحل هذه التناقض فمى تبدو كمجرد حوادث في تطور تفكيره ، انه لا ينظر اليها كخالات مغزولة للتناقض الذى يحدث في الفكر وكاستثناءات لقاعدة عامة تحتاج الى تفسير خاص . بل بالعكس ، لقد نظر اليها لا كاستثناءات بل كملئلة على الطابع الجوهرى للعقل . فكل الفكر ، كل العقل عند هيجل يختوى على تناقضات باطنية خفية

يطرحها أولا ثم يوفق بينها في وحدة أرقى وهذا التناقض الجزئي للقسمه اللامتناهية يتم حله في الفكرة الأرقى (للكم) . ان فكرة الكم تحتوي على صابلين هما (الواحد) و (الكثير) والكم يعنى بالضبط كثرة في واحد أو واحد في كثرة . فإذا نظرنا على سبيل المثال الى كم اى شيء وليكن كوما من التبع فانها واحد ، كل واحد ثم ان الكوم كثرة لانه مكون من أجزاء عديدة ، فهو كواحد متصل وهو ككثرة منفصل . ان الفكرة الحقيقية للكم ليست الواحد بمعزل عن الكثرة ولا الكثرة بمعزل عن الواحد بل هي مركب الاثنين ، انها الكثرة (في) الواحد . والنقيضة التي نببحثها تصدر عن النظر الى جانب الحقيقة في تجريد زائف عن الجانب الآخر . وان تصور الوحدة على انها ليست في ذاتها كثرة أو الكثرة على انها ليست في ذاتها وحدة هو تجريد مزيف . ان فكرة الواحد تتضمن فكرة الكثرة وفكرة الكثرة تتضمن فكرة الواحد وانت لا يمكن ان تكون لديك بدون واحد كما انه لا يكون هناك طرف للخط بدون الطرف الآخر . والآن ، اذا نظرنا الى اى شيء يقاس كليا بمثل الخط المستقيم . فانه يمكن تناوله أولا كشيء واحد ، وفي هذه الحالة هو وحدة لا تنقسم متصلة . ثم يمكن ان نتناوله ككثرة حيث ان فيه أجزاء ومرة أخرى يمكن اعتبار هذه الاجزاء على انها واحد ومن ثم فهي وحدة لا تنقسم ، ومرة ثانية كل جزء يمكن ان يعد كثرة حيث ينقسم الى مزيد من الاجزاء ، وهذه العملية المتبادلة يمكن ان تستمر الى مالا نهاية . وهذه نظرية للمسألة أدت الى التناقضات التي نببحثها ، لكنها نظرية خاطئة فهي تتضمن التجريد الخاطئ للنظر أولا للكثرة على انها شيء له حقيقة بمعزل عن الواحد ثم النظر الى الواحد على انه شيء له حقيقة بمعزل عن الكثرة . فإذا أصررت على القول ان الخط هو ببساطة واحد وليس كثرة اذن سنتشأ نظرية الوحدات التي لا تنقسم وإذا أصررت على القول انها كثرة وليست واحدا اذن فانها تنقسم الى مالا نهاية . لكن الحقيقة هي انها ليست كثرة ببساطة وليست واحدا بسيطا ، انها كثرة في شيء واحد اى انها (كم) . ولهذا فان جانبى التناقض صادقان بمعنى انهما معاً معانئ لان كل جانب شامل في الحقيقة لكن الجانبين زائمان أيضا اذا اعتبرنا كل منهما لنفسه . هو الحقيقة كلها .

ملاحظات نقية على اليلية

يعطينا معنى مذهب زينون بصيرة بالامور الجوهرية لمكانة اليليين . لقد قال زينون أن الحركة والكثرة غير حقيقيين ، فما معنى هذا ؟ هل يقصد زينون أن يقول أنه عندما يمشى فى شوارع مدينة ايليا فليس صحيحا فانه لا يمشى فيها حقا ؟ هل يقصد أن الامر ليس واقعة من أنه يتحرك من مكان الى آخر ؟ عندما أرفع ذراعى هل يقصد اننى لا احرك ذراعى بل تظلان حقا ساكنتين دائما ؟ لو كان الامر هكذا فممكن ان نستخلص تماما أن هذه الفلسفة هى مجرد جنون فى التأمل أو انها مجرد نكتة . لكن ليس هذا هو ما يقصده . ان رأى المدرسة اليلية هو أنه بالرغم من أن عالم الحس حيث له صفات جوهرية هى الكثرة والحركة قد يوجد الا أن هذا العالم الخارجى ليس هو الوجود الحق ، وهم لا ينكرون ان الحركة توجد أو ان الكثرة موجودة ، فهذه الاشياء ما من رجل عاقل يستطيع ان ينكرها . وكما يقول هيجل فان وجود الحركة والكثرة مؤكد حسيا مثل وجود الفيلة . انن فان زينون لا ينفى وجود العالم ولكن ما ينفيه هو حقيقة الوجود . أن ما يعنيه هو . من المؤكد أن هناك حركة وكثرة ، من المؤكد أن العالم هناك حاضر امام حواسنا ، لكنه ليس العالم الحقيقى ، انه ليس الحقيقة ، انه مجرد مظهر ، وهم ، عرض خارجى ، قناع زائف يخفى الوجود الحقيقى للاشياء . ويمكنك أن تتساءل عن المقصود بهذه التفرقة بين الظاهر والحقيقة اليس المظهر حتى شيئا حقيقيا ؟ انه يظهر ، انه يوجد ، حتى الوهم يوجد ومن ثم فهو شيء حقيقى . إذن ليست التفرقة بين المظهر والحقيقة هى نفسها لا معنى لها ؟ والان أن هذا حقيقى تماما ولكنه لا يستوعب تماما المقصود بالتفرقة . المقصود هو أن الاشياء من حولنا لها وجود ولكنه ليس وجودا ذاتيا ، ليس جوهرية ذاتية أى أن وجود الاشياء ليس فى ذاتها فوجودها ليس فى ذاتها بل فى شيء آخر ويصدر من ذلك الآخر . أنها توجد

لكنها ليست موجودات مستقلة ، انها بالاحرى موجودات ينبع وجودها من شيء آخر يكون وجودها وجودا ذاتيا جوهريا في ذاته . انها مجرد مظاهر لذلك الآخر الذى هو الحقيقة . وبطبيعة الحال لم يتكلم الايليون عن المظهر والحقيقة بهذه المصطلحات ولكن هذا هو ما كانوا يستهدفونه وراوه بعناية .

فاذا تطلعنا الان الى الطريق الذى قطعناه منذ بداية الفلسفة اليونانية لمسوف نتمكن من أن نحدد الاتجاه الذى تحركنا فيه . لقد طرح الفلاسفة اليونانيون الاول ، الاينيون السؤال : « ما هو المبدأ المطلق للاشياء ؟ » وردوا بأن أعلنوا أن المبدأ الاول للاشياء هو المادة . والمدرسة اليونانية الثانية وهى الفيثاغوريون ردوا على السؤال نفسه فأعلنوا أن الاعداد هى المبدأ الاول وردت المدرسة الثالثة وهى الايليون على السؤال مؤكدت أن المبدأ الاول للاشياء هو الوجود . أن الكون كما نعرفه كمى وكيفى . والكم والكيف هما خاصيتان لكل موضوع حسى . وليس الكم والكيف — فى الواقع — الصفتين الوحيدتين للعالم ولكنهما الصفتان الوحيدتان البارزتان . وموقف الايونيين هو أن الحقيقة المطلقة كمية وكيفية معا أى انها المادة والمادة هى ماله كم وكيف . ولقد جرد الفيثاغوريون الكيف من الاشياء ونزعوا عنها الجانب الكيفى ولم يبق لديهم سوى الكم باعتباره الحقيقة القصوى والكم هو نفسه العدد ، ومن ثم فإن موقف الفيثاغوريين هو أن العالم مكون من اعداد . ولقد خطت الفلسفة الايلية خطوة أبعد فى الاتجاه نفسه وحدث تجريد من الكم كما حدث تجريد من الكيف . فبينما ينفى الفيثاغوريون الجانب الكيفى للاشياء ولا يتركونها الا مع الجانب الكمى ينفى الايليون الكم والكيف معا منهم بانكارهم للكثرة قد نفوا الكم ، ومن ثم لم يبق سوى التجريد الكلى للوجود المحض وبنيه لا يوجد انقسام (كم) ولا صفة ايجابية (كيف) . ولهذا فإن الانتقال من الفلسفة الايونية الى الفلسفة الايلية هو اساسا انتقال من التفكير الحسى الى التفكير المحض الخالص . أن الوجود الايلى هو فكر تجريدى تام ، أما موقف الفيثاغوريين فهو الفكر شبه الحسى وهم يعدون حجر الانتقال من الايونيين الى الايليون .

ولننظر الان في قيمة هذا المبدأ الايلي وما هي نواحي القصور فيها .
 أولا من الضروري بالنسبة لنا ان نفهم ان الفلسفة الايلية هي اول نزعة
 واحدة . والفلسفة الواحدية هي فلسفة تحاول ان تفسر الكون كله من
 مبدأ واحد . وعكس النزعة الواحدية نزعة الكثرة وهي ذلك النوع من
 الفلسفة الذي يسمى الى تفسير الكون من مبادئ عديدة مطلقة ونهائية .
 ولكننا نتحدث اكثر وبصلة خاصة على ان مقابل النزعة الواحدية . النزعة
 الاثنيتية اي القول بان هناك مبدئين مطلعين للتفسير فاذا قلنا مثلا ان كل
 الخير في العالم ينشأ من مصدر واحد هو الخير وان كل الشر في العالم
 يصدر من مصدر واحد هو الشر وان هذين المصدرين للخير والشر لا يتكنا
 ان يكون الواحد تابعا للآخر بل هما متاخران وكلاهما على نفس الدرجة
 من الاستقلال والاولية فان هذا الموقف هو موقف النزعة الاثنيتية .
 والفلسفة كلها الجديرة بهذا الاسم تسعى بمعنى ما من المعاني الى
 التفسير الواحدى للكون وعندما نجد مذهباً في الفلسفة ينهار ويفشل فالتنا
 نكاد نوقن دائما ان عجزه سيتكشف على انه ثنائية لا تصالح فيها . ومثل
 هذه الفلسفة تبدأ بمذهب واحد وتحاول ان تستخلص او تستلحق الكون
 كله منه ولكن يحدث ان تواجه بشيء في العالم لا تستطيع ان تدرجه تحت
 ذلك المبدأ . حينئذ يكون لديها وجودان مطلقان لا يمكن لاي منهما ان يشفق
 من الآخر وينتجر المذهب الى ثنائية .

ان البحث من التفسير الواحدى للاشياء هو اتجاه شامل في التفكير
 الانساني وابتنا فنتطلع في عالم الفكر نجد هذا الاتجاه الواحدى ظاهراً .
 ولقد سبق ان قلت انه يظهر طوال تاريخ الفلسفة وهو يتكشف ايضاً
 بوضوح شديد في تاريخ الدين . يبدأ الدين بتعدد الالهة اى الايمان بالهة
 كثيرة ثم ينتقل الى الواحدية المؤلهة وهي الايمان باله واحد هو المؤلف
 والخالق الوحيد للكون . ونحن نجد الشيء نفسه في التفكير الهندوكى
 فهو يقوم على مبدأ ان « الكل هو الواحد » ، ان كل شيء في العالم
 مستمد من وجود مطلق واحد هو براهمان غير ان هذا الاتجاه الواحدى
 لا يمكن تتبعه في الدين والفلسفة فحسب ، بل يمكن تتبعه ايضاً في
 العلم . ان تقدم التفسير العلمى هو تقدم في أساسه نحو الواحدية ، فولا
 تفسير الوثائق المعزولة يقوم دائما في نسبة العلل اليها . فنفترض ان

هناك ضجة غريبة في غرمتك في الليل فانت تقول انها تفسر عندما تكتشف انها ترجع الى سقوط كتاب من قرض غار في الارضية وهكذا يتم تفسير الضجة بارجاعها الى علة ، غير ان هذا يعنى ببساطة انك قد سلبتها من وضعها المعزول والفريد ورددتها الى وضع مثال لقانون عام عندما يتجمد الماء في انائك تقول ان علة هذا هو البرودة وهذا مثال على القانون المائل انه عندما تصل البرودة درجة معينة فان الماء يتجمد . ولكن طرح البطل بهذه الطريقة ليس تفسيرا في الحقيقة لاي شيء . انه لا يقدم اى (مقتضى) لحادثة تقع ، انك لا تبين السبب الذى يجعل الماء يتجمد بالضرورة من البرودة ، كل ما هنا لك ان القانون يقول لنا ان الحادثة ليست مستثناة بل هي مثال على ما يحدث ذاتيا . انه يرد الحادثة المعزولة الى حالة على قانون عام لا « يفسر » هذه الحادثة الواحدة فحسب بل يفسر ملايين الحوادث . وليس الامر قاصرا على ان البرودة تجمد الماء في انائك فحسب ، بل هي تجمد الماء في جرة كل انسان . والقانون (يفسر) كل هذه الامور و (يفسر) بالمثل الجبال الجليدية والطبقات القطبية على الارض وكوكب المريخ . وفي الحقيقة التفسير العلمى يعنى رد ملايين الحقائق الى مبدأ واحد ولكن العلم لا يتوقف هنا ، انه يريد ان يفسر اكثر القوانين ذاتها ومنهجه هو رد القوانين الكثيرة الى قانون واحد اعلى واكثر شمولية . وهناك مثال شائع عن هذا هو تفسير كبلر لقوانين حركة الكواكب ، لقد قدم كبلر ثلاثة قوانين بهذا الخصوص : الاول هو ان الكواكب تتحرك في افلاك اهليلجية والشمس في المركز . والقانون الثانى هو ان الكواكب تشغل مساحات متساوية في الزمنة المتساوية . والقانون الثالث هو قانون اكثر تعقيدا لقد عرف كبلر هذه القوانين من الملاحظة لكنه لم يستطع ان يفسرها والذي غسرها هو اكتشاف نيوتن لقانون الجاذبية . لقد برهن نيوتن على ان قوانين كبلر الثلاثة يمكن استخلاصها رياضيا من قانون الجاذبية . وبهذه الطريقة غسرت القوانين كبلر بل ليست قوانين كبلر وحدها بل العقيدة من القوانين والوقائع المنطقية الاخرى . وهكذا نجد ان تفسير الحقائق المعزولة العديدة يقوم في ردها الى قانون واحد وتفسر العقيدة من القوانين يقوم في ردها الى قانون واحد اكثر شمولية ومع تقدم المعرفة يجرى تفسير ظواهر الكون بهنداء

تزداد قلة وتعميما . وواضح أن الهدف الأكبر هو تفسير الأشياء جميعا
بمبدأ واحد . ولا أقصد أن أقول أن رجال العلم عندهم هذه الغاية بومى .
لكن ما أريد قوله هو أن الاتجاه الواحدى قائم ، والمقصود بالتفسير هو
رد الأشياء جميعا الى مبدأ واحد .

ان نجد في الفلسفة وفي الدين وفي العلم هذا الاتجاه الواحدى في
التفكير . ولكن قد يحدث تساؤل كيف تعرف أن هذا الاتجاه الكلى صحيح ؟
كيف تعرف أنه ليس سوى خطأ كلى ليس هناك أى أساس منطقى أو
فلسفى للايمان بأن التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحدا ؟ أن
هذا موضوع يجعلنا نذهب بعيدا عن ميدان الفلسفة اليونانية ، فالاساس
الفلسفى للواحدية لم يفكر فيه أحد حتى جاء اسبينوزا ومن ثم لمن نطيل
هنا بشأنه بل نقول بإيجاز أن السؤال المطروح هو : هل هناك أى داع
للايمان بأن التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحدا ؟ اننا إذا أردنا
أن نفسر الكون فنجيب توغر شرطين : أولا ، الحقيقة المطلقة التى نحاول
بها أن نفسر كل شيء يجب أن تفسر كل الأشياء الأخرى في العالم ، ويجب
أن يكون ممكنا استخلاص العالم كله منها . ثانيا ، المبدأ الأول يجب أن
يفسر نفسه ، فهو لا يمكن أن يكون مبدأ بينما لايزال هو محتاجا الى
تفسير بشيء آخر ، فإذا لم يكن يفسر ذاته بذاته وهو نفسه يظل سرا
مطلقا ثم نجحنا في استخلاص الكون منه فلا نجد أن شيئا قد فسر . وهذا
على سبيل المثال هو بالضبط سبب قصور المادية . فإذا افترضنا أنها
تفسر الأشياء كلها بما في ذلك العقل وقد ظهر من المادة غسان الاعتراض
سيظل قائما : هو أن المادة لا تفسر أى شيء على الإطلاق لان المادة ليست
وجودا مفسرا لذاته . انها سر غير معقول ورد الكون الى سر مطلق
ليس تفسيرا له . مرة أخرى نقول أن بعض الناس يعتقدون أن العالم
انما يفسره ما يسمى « علة أولى » . ولكن لماذا تكون هناك علة تسمى
الأولى ؟ لماذا نتوقف في سلسلة العلل ؟ أن كل علة هي بالضرورة معلول
لعلة اسبق ، فالطفل الذى يقال له أن الله قد خلق العالم والذى يتسائل
من في هذه الحالة الذى خلق الله انما يسأل سؤالا حسيا للفالية . أو
فلفرض ونحن نتتبع مرتدين سلسلة العلل فنصل الى علة لدينا نواع
تدفعنا الى القول هل هي العلة الأولى حقا فهل تكون قد فسرنا أى شيء ؟

اننا لانزال ولدينا سر مطلق . ومهما يكن مبدا التفسير لا يمكن أن يكون من هذا النوع ، بل يجب أن يكون مبدا يفسر نفسه ولا يفضى الى شيء أبعد مثل علة أخرى . بقول آخر ، يجب أن يكون مبدا وجوده الكلى فى ذاته لا يشير من أجل اكتماله الى أى شيء وراءه . يجب أن يكون شيئا نستوعبه تماما فى ذاته دون الرجوع الى أى شيء خارجه ، أى أنه يجب أن يكون ما نسميه مطلقا محددا لذاته . أن أى مبدا مطلق يجب أن يكون بالضرورة واحدا . لنفرض أنه اثنين ، لنفرض أنك حاولت أن تفسر العالم بمبدأين هما ١ و ٢ كل منهما مبدا مطلق لا يستمد الواحد منهما من الآخر . والان ما هى العلاقة بين ١ و ٢ ؟ اننا لانستطيع أن نستوعب ١ بالكامل ما لم نفهم علاقته مع ٢ وجزء من طبيعة وجود ١ قائم فى علاقته مع ٢ وجانب من طابع ١ انها يفسره ٢ ولكن هذا ليس تفسيرا ذاتيا بل هو يفسر بشيء ليس هولها فان التفسير المطلق للأشياء يجب أن يكون واحدا .

اذن لقد كان الايليون على حق بقولهم أن الكل واحد وأن المبدأ المطلق للوجود وهو الوجود واحد . ولكن اذا بحثنا الطريقة التى طرحوا بها واحديتهم فسوف نكتين انها تفشطر الى ثنائية باعثة على اليأس فكيف نحسروا وجود العالم ؟ لقد عرضوا لمبدأ الوجود على أنه الحقيقة المطلقة . فكيف اذن يستخلصون العالم العقلى من ذلك المبدأ ؟ الجواب انهم لم يستخلصوه ولم يبدوا محاولة لاستخلاصه . وبدلا من اشتقاق العالم من مبادئهم الاول انكروا ببساطة حقيقة العالم كلية . لقد حاولوا أن يحلوا المشكلة بانكار وجود المشكلة . يقولون أن العالم هو بكل بساطة لا وجود ، انه وهم . من المؤكد أنه شيء عظيم أن تعرف ما هو العالم الحقيقى وما هو العالم المزيف ولكن هذا ليس تفسيرا على الاطلاق . أن اعتبار العالم وهما ليس تفسيرا له ، فإذا كان العالم حقيقة اذن فان مشكلة الفلسفة هى كيف تنشأ تلك الحقيقة . وإذا كان العالم وهما اذن فسكون المشكلة هى كيف ينشأ هذا الوهم ؟ سبه وهما اذا شئت ولكنه لا يفسره ، أن المسألة هى مجرد أسماء تطلق ، وهذا هزيمة أخرى للفلسفة الهندية حيث يعد العالم مايا أى وهما . ومن ثم غنى الفلسفة الايلية هناك مالم أن يتواجهان ويقومان جنباً الى جنب دون تصالح —

عالم الوجود الذى هو العالم الحقيقى وعالم الوقائع الذى هو عالم وهمى . وبالرغم من أن الايليين ينفون العالم الحسى ويعتبرونه وهما إلا أنهم لا يستطيعون أن يخلصوا أنفسهم من هذا الوهم . وبمعنى ما من المعانى هذا العالم هو هنا ، حاضر ، وهو يعود الى حواسنا ويطالب بتفسير . سبه وهما لكنه لا يزال قائما جنبا الى جنب العالم الحقيقى ويطالب بأن يستبد منه . أن لدى الايليين مبدئين : العالم الزائف والعالم الحقيقى وهما قائمان جنباً الى جنب دون رابطة تربط بينهما ودون أى اظهار كيف ينشأ الواحد من الآخر . وهذه ثنائية مطلقة لا تصلح فيها .

ومن السهل أن نتبين كيف تحطمت الفلسفة الايلية الى هذه الثنائية . الامر يرجع الى تجرد مبداهم الاول نفسه . يقولون أن الوجود ليس فيه حيروية ، ومبدأ الحركة كله مستبعد تماما منه . وهم بالمثل ينكرون عليه أية كثرة ، فهو ببساطة واحد لا كثرة فيه . وإذا أنت استبعدت صراحة الكثرة والحيروية من مبدئك الاول اذن غانت لن تحصل اطلاقا على الكثرة والحيروية من خارجه ، انك لا تستطيع أن تستخلص منه أى شيء ليس فيه . فإذا اطلقت القول انه لا توجد كثرة فى المطلق فانه سيستحيل تفسير كيفية مجيء الكثرة الى هذا العالم . والامر بالمثل يصعد مسألة الكيف . أن الوجود المحض بلا كيفية ، أنه مجرد (كينونة) انه بلا ملامح على الاطلاق انه وجود بلا خصائص انه خاو ومجرد تماما . انن كيف يمكن لكيف الاشياء أن يصدر منه ؟ كيف يمكن لكل ثروات وتنوع العالم أن تصدر من هذا الخواء ؟ أن الايليين اثنسبه بالشعوثين الذين يحاولون أن يجعلوك تعتقد أنهم سيحصلون على الارانب والخيوط والورق والشرائط من متعة غارغة تماما . أن الانسان ليتبين مقدار تجرد وخواء مثل هذا المبدأ اذا ما حوله الانسان الى لغة كتابية وتشبيهه أى الى لغة الدين . أن المبدأ الايلى يتفق مع دين نقول فيه « الله موجود » ولكن غيبا عدا أن الله (كائن) فانه ليس له كفوا أحد . ولكن هذا تصور مجرد للرب ونحن تعوذنا فى الدين المسيحى أن نسمع تعبيرات لاعلى أن « الله موجود » لمحسب ، بل أيضا « الله محبة » و « الله قوة » و « الله خير » و « الله حكمة » ويمكن توجيه اعتراض بشأن هذه المحولات والصفات على أساس انها تشبيلية واضفاء للطابع الانسانى . وهى فى الحقيقة

تكشف من اتجاه للتفكير في الأشياء اللاحسية بطريقة حسية . وهذه المحولات التقطت بحسب من العالم المتناهى وطبقت كيما اتفق على الله وهى محولات ليست سديدة للتعبير عنه . غير أن هذه التعبيرات تعلمنا على الأقل أنه من الفراغ المحض لا شئ يظهر وإن العالم لا يمكن أن يصدر عن شئ أدنى وأقل من ذاته . وهنا فى العالم نجد مقياسا معيناً ومحبة وحكمة وامتيازاً وقوة . وهذه الأشياء لا يمكن أن تظهر من مصدر يكون بغيراً حتى أنه لا يحتوى إلا (الكينونة) . يمكن للأقل أن يصدر عن الأعظم ولكن الأعظم لا يصدر عن الأقل . ونستطيع أن نقابل الإيلية لا بالمسيحية بحسب بل حتى باللائرية الحديثة . فهذه اللائرية ترى أن المطلق مجهول ولكن ما يقصده اللائريون هو أن العقل الإنسانى غير ملائم لالتقاط عظمة الوجود المطلق . غير أن المبدأ الإيلى هو أنه ليس فى قولنا « الله محبة وقوة وحكمة » نقول شيئاً قليلاً عن الله وإن افكارنا غير ملائمة للتعبير عن امتلاء وجود الله بل بالعكس أنهم يعبرون عن فكرة عالية للغاية عن الله الذى لا يمكن أن يقال عنه شئ سوى (أنه موجود) لأنه ليس هناك المزيد لنقول ، وهذا التصور لله هو تصور وجود فارغ خاو تماماً .

لقد قلت أن الواحدية هى فكرة ضرورية فى الفلسفة فالمطلق يجب أن يكون واحداً ، غير أن الواحدية المجردة للغاية مستحيلة . فإذا كان المطلق هو ببساطة الواحد الخالى تماماً من كل سيورة وكثرة لانه من مثل هذا التجريد لا يمكن أن تصدر السيورة والكثرة . أن المطلق ليس ببساطة واحداً أو ليس ببساطة كثرة . بل يجب أن يكون كثرة فى واحد بمثل الثالوث فى المسيحية . لقد انتقل الدين من تعدد الآلهة المجرى (الله كثرة) الى واحدية مجردة (الله واحد ، اليهودية والهندوكية والإسلام) ولكنه لم يتوقف هنا فقد انتقل الى واحدية مبنية (الله كثرة فى واحد ، المسيحية) وهناك تصوران خاطئان شائمان بشأن عقيدة

الثالث . . الخطا الاول هو العقلانية الشعبية والخطا الثانى اللاهوت
الشعبي . ان العقلانية الشعبية تؤكد ان عقيدة اللاهوت
مناسبة للعقل ، واللاهوت الشعبى يؤكد انه سر يتجاوز العقل . غير ان
الحقيقة هي انه لا يناقض العقل ولا يتجاوزه ، بل بالعكس ، انه في ذاته
التجلى الاكبر للعقل . وما هو سر وما هو مناقض للعقل هي افتراض ان
الله ، المطلق ، هو ببساطة واحد بدون كثرة . وهذا التناقض ناتج في
الثنائية الميتة التى نشأت في الايلية ونشأت في كل مذهب مكرى آخر مثل
مذهب الهندوك او اسبينوزا والذى يبدأ بتصوير المطلق كواحد محض
يستبعد الكثرة تماما .

الفصل الخامس

هيرقليطس

ولد هيرقليطس حوالي عام ٥٣٥ ق . م ويسود الاعتقاد انه عاش حتى سن الستين ، وهذا يجعل ولغاته عام ٤٧٥ ق . م . ومن ثم كان تاليا لأكزيفونامس ومعاصرا لبارمنيدس واكبر من زينون . لهذا يأتي — من ناحية التسلسل التاريخي في الزمن — معاصرا للابليين . وهيرقليطس من بلدة المسوس في آسيا الصغرى . ولقد كان أرستقراطيا ينحدر من أسرة نبيلة في المسوس وشغل فيها وظيفة الحاكم أو الملك . وعلى أية حال لا يعنى هذا سوى انه كان كبير كهنة الفرع المحلى للنحل الدينية الايليوسته ، وقد استقال من هذا المنصب لصالح اخيه . ويلوح انه كان انسانا متباعدا انطوائيا تمتلئ طبيعته بالتعالى . لم يكتف بازدراء القطيع من الدهماء بل ازدرى ايضا عظام أرومته ، كما طعن في أكزيفونامس وغيثاغوراس . وهو يعتقد بضرورة طرد هوميروس وجلده بالسياط ، اما هزيود فهو في رأيه معلم القطيع وانه من طغمتهم وانه — على حد قوله — « رجل لا يعرف أن يفرق النهار من الليل » . ولقد أطل على عامة الشعب من الغائبين باحتقار شديد . وتذكرنا اقواله بالكثير من اقوال شوبنهاور المسماة بالسخرية والحدة . يقول : « الحمير تفضل القش على الذهب » ، « الكلاب تنبح على كل من لا تمرغه » . وعلى أية حال فان كثيرا من اقواله أصبحت من الماثورات الرائعة المليئة بالحكمة العملية . يقول : « طبع الإنسان قذره » ، « الاطباء يبترون المرضى ويحرقونهم ويفتالونهم ويرهقونهم ويطلبون اجرا على عملهم هذا وهو مالا يستحقونه » . ولقد شن — من وجهة نظره المتعالية والارستقراطية — هجوما ضد ديمقراطية المسوس .

ولقد عبر هيرقليطس عن أفكاره الفلسفية في بحث مكتوب نثرا كان معروفا للغاية في أيام سقراط غير أنه لم تبق لنا منه سوى شذرات ، وسرعان ما أصبح أسلوبه مضرب المثل بسبب صعوبته والغموض الذى فيه واطلق عليه اسم « الكتيب » أو « الغامض » . ولقد قال سقراط عن مؤلفه أن ما فهمه منه رائع وأن ما لم يفهمه منه أيضا رائع بالمثل غير أن الكتاب يحتاج الى غواص يحسن السباحة . بل لقد اتهم حتى بتعمد الغموض غير أنه لا يبدو أن هناك أى أساس لهذه التهمة . والحقيقة هى أنه اذا كان لم يعن نفسه لشرح أفكاره فانه بالمثل لم يعن نفسه لاختلافها . أنه لا يكتب للأغبياء . وتبدو وجهة نظره أنه اذا فهمه قراؤه فسيكون هذا شيئا رائعا ، واذا لم يفهموه فهذا أمر أسوأ لقرائه . ولم يضيع وقته في تطويل وشرح فكره بل عبر عنه في أقوال ماثورة قصيرة مكثفة مركزة حبلى بالمعاني .

ومبداء الفلسفى على خط متعارض تماما مع مبدأ المدرسة الايلية . فالإيليون قد ذهبوا الى أن الوجود وحده موجود وأن الصيرورة ليست موجودة ، لكل تغير وكل صيرورة مجرد وهم . أما عند هيرقليطس فالامر بالعكس فالصيرورة وحدها موجودة والوجود والثبات والذاتية ليست الا أوهاما . وكل ما تحت تلك القمر إنما هو في حالة تغير دائم ويستحيل الى اشكال جديدة وقوالب جديدة ، فلا شيء يبقى ولا شيء يثبت ولا شيء يظل كما هو ، يقول «نحن ننزل في النهر الواحد ولا ننزل فيه ، فما من انسان ينزل في النهر الواحد مرتين ، فهو دائم التدفق والجريان » وهو لم يكتف بافكار الثبات المطلق بل أنكر أيضا حتى ثبات الاشياء النسبى فهو مجرد وهم . ونحن نعرف أن لكل شيء دوره وأن كل شيء يظهر وينتفى من الحشرات التى تعيش ساعة واحدة الى الجبال «الخالدة» . ومع هذا فنحن ننسب الى هذه الاشياء — على الاقل — ثباتا نسبيا ودواما مهما قصر أو طال في الحالة نفسها . غير أن هيرقليطس لا يسمح حتى بهذا . فلا شيء يبقى كما هو ولا شيء يبقى متطابقا من آن الى آخر . وظاهر الثبات النسبى وهم شأن ذلك الذى يجعلنا نعتقد أن الموجة المارة على سطح الماء تظل طول الوقت هى الموجة نفسها فهنا — كما نعرف — نجد أن الماء الذى

تكون منه الموجة يتغير من لحظة الى أخرى ولا يبقى ثابتا الا الشكل .
والامر كذلك عند هيرقليطس بالنسبة للمظهر الثابت للأشياء فهو ينجم
من تدفق كميات متساوية من الجوهر . « كل شيء سيال » فمثلا ليست
الشمس التي تغرب اليوم هي الشمس التي تشرق غدا ، انها شمس
جديدة ، فنار الشمس تحترق وهي تتجدد ثانية من أبخرة البحر .

ولا يكتفى هيرقليطس بالقول بأن الأشياء تتغير من لحظة الى
أخرى . غنى الان الواحد نفسه تكون موجودة ولا موجودة . وليس
الامر أن الشيء يوجد أولا ثم لا يوجد في لحظة تالية . انه موجود وغير
موجود في الوقت نفسه . وتعاصر الوجود واللاوجود هو معنى الصيرورة .
وسوف نهم هذا على نحو افضل اذا قابلناه بالمبدأ الايلي ، غاليليون
يصفون كل الأشياء ونسق تصورين : الوجود واللاوجود ، وعندهم
أن الوجود هو الحق كله والحقيقة كلها واللاوجود كله زيف وكله وهم .
أما هيرقليطس فإن الوجود واللاوجود حقيقتان على السواء فهما صادقان
ومتماثلان فالصيرورة هي ذاتية الوجود واللاوجود فالصيرورة ليس لها
الا شكلان هما قيام الأشياء وانقضاؤها ، بدايتها ونهايتها ، انبعاثها
وانحلالها . وربما قد تعتقد أن هذا ليس صحيحا وأن هناك أشكالا
أخرى للتغير غير الانبعاث والانحلال . أن الانسان يولد ، وهذا هو
انبعاثه وهو يموت وذلك انحلاله . وبين مولده وموته توجد تغيرات
وسيطرة ، فهو ينمو أكبر وينمو أسن وينمو أحكم أو أكثر غباء ويستحيل
لون شعره رماديا . وكذلك ورقة الشجر لا تكتفى بمجرد المجيء الى
الوجود والانقضاء . فهي تتغير في الشكل والغالب واللون ويستحيل من
أخضر فاتح الى أخضر غامق ومن الأخضر الغامق الى الاصفر . ولكن لا
يوجد أى شيء في كل هذا سوى الانبعاث والانحلال لا للشيء نفسه بل
لصفاته . فالتغير من الأخضر الى الاصفر هو انحلال اللون الأخضر
وانبعاث اللون الاصفر . والانبعاث هو استحالة اللاوجود الى وجود
والانحلال هو استحالة الوجود الى لاوجود . ان فالصيرورة ليس فيها
سوى عاملين الوجود واللاوجود وهذا يعني تحول الواحد الى الآخر .
ولكن لا تعنى هذه الاستحالة عند هيرقليطس انه في أن واحد يوجد
الوجود وفي الان التالي العدم . انما الامر يعنى أن الوجود واللاوجود هما

فى كل شىء فى الوقت نفسه . ان الوجود ليس لا وجودا خذ
على سبيل المثال مشكلة الحياة والموت . فنحن نعتقد بصفة
عامة ان الموت يرجع الى علل خارجية مثل الحادثة أو المرض . ونحن
نعتمد أنه طالما أن الحياة تدوم : فانها تكون على نحو ما تكون عليه
وتظل على ما هى عليه أى أن الحياة غير مختلطة بالموت وانها تظل حياة
الى ان يأتى شىء من الخارج على شكل علل خارجية ويضع لها نهاية .
وربما تكونون قد قرأتم كتاب « طبيعة الانسان » لمتشيكوف ففى هذا
الكتاب يطور هذه الفكرة . يقول أن الموت يرجع دائما الى علل خارجية
ولهذا اذا استطعنا أن نزيل الملل فاننا نستطيع أن نتهر الموت ، لمعلل
الموت هى فى أغلبها المرض والحادثة وحتى كبر السن مرض . وليس
هناك سبب لا يجعل العلم يتقدم بعيدا غيستاصل أرض والحادثة من
الحياة . وفى تلك الحالة قد تصبح الحياة خالدة أو على الاقل تستطيل الى
ملا نهاية . والان أن هذه القضية قائمة على خلط للأفكار ، فمما لاشك
فيه أن الموت يرجع دائما الى علل خارجية فكل حادثة فى العلم محددة ،
بل محددة تماما بالعلل . ولا يسمح قانون العلية بأية استثناءات مهما
تكن . ولهذا فمن الحق تماما أنه فى كل حالة موت نجد أن الملل تسبقه
ولكن كما أوضحنا فى الفصل السابق أن اعطاء السبب ليس اعطاء أى
تبرير للحادثة فالعلة ليست على الاطلاق مبدا لشرح أى شىء . انها
تقول لنا أن الظاهرة أ تتبعها الظاهرة ب دون تغير وعلى نحو اطلاقى
ونحن نسمى أ علة ب ولكن لا يعنى هذا إلا أنه عندما تحدث ب فانها
تحدث وفق نظام منظم وتتابع للأحداث . لكنها لا تقول لنا لماذا تحدث
ب على الاطلاق . أن تبرير الشىء يجب تمييزه عن علة . فالتبرير السبب
لموت الانسان لا نجده فى الملل التى تتسبب فى موته . والتبرير بالاهرى
هو أن الحياة بها جرثومة الموت من قبل وأن الحياة هى موت مسبق
بإمكانية أو بالقوة وأن الوجود يحتوى على اللاوجود فبأن علة الموت
هى مجرد الاداء الالى وبهذه الالية من خلال مجموعة من الملل أو غيرها
تحدث النهاية المحتبة .

ولا يتوقف الامر عند هيرقليطس أن الوجود متماثل مع اللاوجود بل ان كل شيء في الكون يحمل في داخله عكسه ، وكل شيء موجود هو « تناغم من التوترات المتقابلة » . أن التناغم يحتوى بالضرورة مبدئين متعارضين وبالرغم من تعارضهما يكشفان عن وحدة ضمنية . وتقوم تعاليم هيرقليطس على أن كل شيء في الكون يوجد وفق هذا المبدأ ، فكل الاشياء تحتوى اضدادها داخلها . وفي الصراع والتطاحن بين المبدئين المتعارضين تقوم حياة الاشياء ووجودها وكيانها . وإذا لم يكن هناك صراع في الشيء غانه يكف من الوجود . وقد عبر هيرقليطس عن هذه الفكرة بأضرب مختلفة من الطرق . يقول : « النزاع هو أب جميع الاشياء » . « الواحد الذى ينشطر من ذاته يتوافق مع ذاته مثل تناغم السهم والقوس » . « الله هو النهار والليل ، الصيف والشتاء ، الحرب والسلام ، القحمة والجوع » . « جمع معا الكل واللاكل ، المتناغم والمتنافر ، المتلائم والمقاعد ثم يأتى من الواحد الكل ومن الكل الواحد » . وفى هذا المعنى أيضا يعترض على هوميروس الذى كان يتضرع أن يكف النزاع من التواجد بين الالهة والبشر ، فلو كان هذا التضرع قد نال التلبية لكان الكون نفسه قد غنى .

ولقد طرح هيرقليطس بجانب هذه الميتافيزيقا نظرية عن الفيزياء ، فكل الاشياء تتركب من النار . يقول : « هذا العالم لم يصنعه واحد من الالهة كما لم يصنعه واحد من الجنس البشرى ، لكنه كائن وكان وسوف يكون للأبد نارا مشتعلة حية للأبد » . وكل الاشياء تصدر من النار والى النار تعود . « كل الاشياء تتبادل مع النار والنار تتبادل مع كل الاشياء بمثل ما يتم تبادل السلع بالذهب والذهب بالسلع » . ومن ثم ليس هناك الانوع اقصى من المادة هو النار وكل الاشكال الاخرى للمادة مجرد تنويعات وتعديلات للنار . وواضح السبب الذى دفع هيرقليطس الى الدعوة لهذا المبدأ . فهو مبدأ غيزائى مماثل لمبدأ الصيرورة الميتافيزيقى . أن النار هي اشد العناصر قابلية للتبادل غنى لا تظل كما هي من لحظة لآخرى غنى تأخذ باستمرار المادة على شكل وقود وتعطى مادة مماثلة على شكل دخان وبخار . والنار الاولى عند هيرقليطس تتحول الى هواء والهواء الى ماء والماء الى تراب . وهو يطلق على هذا « الدرب الهابط » ومقابلته

« الدرب الصاعد » وهو تحول التراب الى ماء والماء الى هواء والهواء الى نار . وكل تحول يحدث بهذا النظام المنتظم ولهذا يقول هيرقليطس « الدرب الصاعد والدرب الهابط واحد » .

ثم تتوحد النار — بصفة خاصة — مع الحياة والعقل فهى العنصر العقلى فى الاشياء وكلما كانت هناك نار كان هناك مزيد من الحياة ومزيد من الحركة . وكلما كانت هناك مواد أكثر حلقة . وثقلا كان هناك مزيد من الموت والبرد واللاوجود . وبالتالي فإن النفس نار وهى شأن جميع النيران الأخرى تحرق نفسها دائما وتحتاج الى تغذية . وهى تحصل عليها من خلال الحواس والنفس ومن الحياة المشتركة وعقل العالم اى من النار المحيطة الشاملة . وفيها نعيش ونترك ونملك وجودها . وما من انسان له نفس منفصلة خاصة به وهى مجرد جزء من النفس النارية الشاملة . ومن ثم اذا انقطع التواصل معها يصبح الانسان لا عقلانيا ويموت فى النهاية . والنوم هو منزل فى منتصف الطريق الى الموت . وفى النوم تنفلق ممرات الحواس ولا تصلنا النار الأخرى الا من خلال التنفس . ومن ثم نصبح فى النوم لا عقلانيين ومعدومى الحواس ونتحول من الحياة المشتركة للعالم الى أن يصبح لكل انسان عالم خاص به . وذهب هيرقليطس أيضا الى أن هناك دورات منتظمة للعالم ، فالعالم يتكون من النار وبالحريق يرتد ثانية الى النار البدائية .

ولقد كان هيرقليطس شكاكاً فى آرائه الدينية لكنه لم يوجه هجماته ضد أفكار الدين الرئيسية ومذهب الالهة كما فعل اكرينوغان بل بالأحرى هاجم الطقوس والأشكال الخارجية التى تظهر فيها الروح الدينية نفسها . وهاجم عبادة التماثيل والصور وبرز عدم جدوى القرابين التى يراى فيها الدم .

وهو مع الإيليين يميز بين الحس والعقل ويضع الحقيقة فى المعرفة العقلانية . وهو ينسب وهم الثبات الى الحواس وبالعقل نرتفع الى

معرفة قانون الصيرورة . وفي استيعاب هذا القانون يكمن واجب الانسان والطريق الوحيد الى السعادة . والانسان اذا فهم هذا يصبح سعيدا وراضيا . وهو يرى أن الشر هو المقابل للخير والالم هو المقابل للضرورى للذة وأن كليهما ضروريان لتكوين تناغم العالم . والخير والشر مبدأن وعلى صراعهما يتوقف وجود الاشياء نفسه . والشر أيضا ضرورى وله مكانه فى العالم وتبين هذا يرغمنا لموقى الصراعات العقيمة والدائمة للشقة ضد القانون الاسمى للكون .

الفصل السادس

امبيدوكليس

امبيدوكليس هو من بلدة اجريجنتا فى صقلية ويقع مولده فى حوالى ٤٩٥ ق . م ووفاته حوالى ٤٣٥ ق . م . وهو مثل فيثاغوراس له شخصية قوية وآسرة . ومن ثم ظهرت على نحو سريع جميع أنواع الاساطير وتنافسجت حول حياته وموته . وينسب اليه القيام بمعجزات وتناثرت قصص خيالية حول وفاته . ولما كان ذا فصاحة آسرة للغاية لانه ارتلح الى مصاف زعامة الديمقراطية فى اجريجنتا الى ان طرد منها منفيا .

وملسفة امبيدوكليس هى فلسفة انتقائية فى طابعها . فالفلسفة اليونانية تطورت فى هذه المرحلة الى اضرب من المبادئ المتصارعة وكانت مهمة امبيدوكليس التوفيق بينها وصهرها فى مذهب جديد لا يحتوى — على أية حال — على أى فكر جديد خاص بهذا المذهب . ولقد اشرت اثناء الحديث عن بارمنيدس الى ان تعاليه يمكن ان تفسر اما مثاليا او ماديا وان هذين الجانبين يقومان جنباً الى جنب عند بارمنيدس وانه يمكن تأكيد هذا الجانب او ذاك . ولقد تمسك امبيدوكليس بالجانب المادى . ان التفكير الجوهرى عند بارمنيدس هو ان الوجود لا يمكن ان ينتقل الى اللاوجود كما ان اللاوجود لا يمكن ان ينتقل الى الوجود ، وما يوجد يظل الى الابد موجودا . فاذا اخذنا هذا فى سياق مادى خالص لمان ما يعنيه هو ان المادة ليست لها بداية ولا نهاية وانها غير مخلوقة ولا يمكن انقائها . وهذا هو المبدأ الاول عند امبيدوكليس ومن جهة أخرى كان هيرقليطس قد اظهر انه لا يمكن انكار الصيرورة والتغير . وهذا هو

المبدأ الثانى عند امبيدوكليس ، لقد آمن بأنه لا توجد صيرورة مطلقة وخلق كامل وتدمير كامل للأشياء وآمن مع هذا بأن الأشياء تظهر وتغنى على نحو ما وأن هذا يقتضى تفسيراً ، وأن هذه الافكار المتناقضة يجب التوفيق بينها . والان اذا نحن اكدنا أن المادة لم تخلق وغير قابلة للفاء ومع هذا آمنا بأن الأشياء تقوم وتغنى غليس هناك الا طريق واحد لتفسير هذا : يجب أن نفترض أن الأشياء — ككل — تبدأ وتكف عن الوجود لكن الجزئيات المادية التى تتكون منها غير مخلوقة ولا تستنفذ . وهذه الفكرة تشكل المبدأ الاول عند امبيدوكليس وخلفائه انكساجوراس والذريين .

والان ، لقد ذهب الفلاسفة الايونيون الى أن جميع الأشياء تتألف من مادة مطلقة واحدة . ولقد اعتقدتاليس أن هذه المادة هي الماء وانكسمانس اعتبرها الهواء . وهذا لابد أن يتضمن أن النوع الأقصى للنادة يجب أن يكون قادرا على التحول الى أنواع أخرى من المادة . فإذا كانت هذه المادة هي الماء فأن الماء يجب أن يكون قادرا على التحول الى النحاس او الخشب او الحديد او أى نوع آخر من المادة . والامر نفسه ينطبق على الهواء عند انكسمانس . وعلى أية حال ذهب بارمنيدس الى أن ما يوجد يظل دائما هو هو وليست هناك امكانية للتغير او التحول وامبيدوكليس هنا يتبع بارمنيدس أيضا ويفسر مذهبه بطريقته ، فهو يؤمن بأن النوع الواحد من المادة لا يمكن أن يتحول الى نوع آخر من المادة ، فالتنار لا تصبح اطلاقا ماء ولا يمكن للتراب أن يصبح هواء على الإطلاق . وهذا الفضى بامبيدوكليس الى الايمان فى التو بمذهب العناصر . وفى الحقيقة نجد أن كلمة « العناصر » هي كلمة اخترعت فى عصر متأخر وامبيدوكليس انما يتحدث عن العناصر على أنها « جذور الكل » . وهناك أربعة عناصر هي التراب والهواء والنار والماء . ولهذا كان امبيدوكليس مخترع التصنيف الشائع للعناصر الأربعة وكل الأنواع الأخرى للمادة تفسر على أنها خليط بنسب متفاوتة من هذه العناصر الأربعة . ومن هنا فإن كل تكون وتفساد وكذلك الصفات المختلفة لأنواع بعينها من المادة يجرى الآن تفسيرها بخلط أو عدم خلط العناصر الأربعة وكل صيرورة هي بكل بساطة تركيب وتحلل .

غير أن تركيب العناصر وفصلها يتضمنان حركة الجزيئات وحتى يمكن تفسير هذا يجب أن توجد قوة محرّكة . لقد افترض الفلاسفة الايونيون أن للمادة قوة أو مقدرة مطلوبة للحركة الكامنة في ذاتها . فالهواء عند أنكسمانس يتحول بفضل قوته الذاتية الى أنواع المادة الأخرى . ويرفض امبيدوكليس هذا فالمادة عنده ميتة تماما وبلا حياة وبدون مبدأ للحركة في ذاتها . لهذا لا تبقى الا امكانية واحدة ، فيجب افتراض قوى تشتغل على المادة من الخارج . ولما كانت العمليتان الجوهريتان في العالم وهما الخلط والتفكيك متعارضتين في طبيعتهما لهذا يجب أن توجد قوتان متعارضتان . وهو يسميهما باسم الحب والكراهية أو التناغم والتنافر . وبالرغم من أن هذين المصطلحين قد يحتملان محتوى مثالياً فإن امبيدوكليس يتصورهما قوتين ماديتين وفيزيقيتين تماماً . لكنه يوجد بين الجذب والنفور عند البشر — ونحن نسميهما الحب والكراهية — بالقوى العاملة على نحو شمولي في العالم المادي ، فليس الحب والكراهية الا تجليات داخلنا للقوى الالية للجذب والتنافر العاملة في العالم الواسع .

ولقد آمن امبيدوكليس بمذهب الدورات العالمية المنتظمة لهذا فإن سيرورة العالم دائرية وليست لها بداية أو نهاية . ولكننا في وصفنا لهذه العملية يجب أن نبدأ في موضع ما من المواضع . إذن نحسوف نبدأ بالمحيط . معنى المحيط الاولى كانت العناصر الاربعة مختلطة تماماً وتنفذ كل منها في العناصر الأخرى نفاذاً كاملاً . لم يكن الماء منفصلاً من الهواء كما أن الهواء لم يكن منفصلاً من التراب . وكلها مختلطة معاً بشيء من الفوضى . وفي كل قسم من المحيط يجب أن يوجد قدر متساو من التراب والهواء والنار والماء . وهكذا فإن العناصر في حالة وحدة والقوة الوحيدة العاملة في المحيط هي الحب أو التناغم . ومن هنا فإن المحيط يسمى « الها منعماً » . على أية حال توجد الكراهية خارج المحيط . ثم تنفذ الكراهية تدريجياً من المحيط الخارجى الى المركز وتدخل عملية الانفصال وتفكك العناصر . وتستمر هذه العملية الى أن تنفصل العناصر تماماً على نحو ما تتجمع العناصر بالثشابه . فيكون الماء معاً ، وتكون النار معاً وهكذا . وعندما تكتمل عملية التفكك هذه تكون للكراهية اليد العليا ويطرّد الحب خارجاً بتمامه . لكن الحب يبدأ بدوره بنفذ في المادة ويسبب

الوحدة وخليط العناصر ومن ثم يحمل العالم في النهاية ثانية الى الحالة الاولى للمحيط الاصلى . ثم تبدأ العملية نفسها ثانية ، غنى أى موضع في هذه الحركة الدائرية يوضع عالمنا الحالى ؟ الجواب هو انه ليس في الوحدة الكاملة للمحيط ولا هو متفكك تماما . انه في المنتصف بين المحيط وحالة التفكك التام . انه ينطلق من المحيط الى حالة التفكك التام والكراهية تصبح لها اليد العليا تدريجيا . وفي تشكيل العالم الراهن من المحيط فان العنصر الاول الذى انفصل هو الهواء ثم النار ثم التراب . يخرج من الارض بسرعة دورانه . والسماء تتكون من نصفين النصف الاول من النار وهذا هو النهار والنصف الاخر هو مادة مظلمة بها كتل من النار مبعثرة فيها وهذا هو الليل .

ويؤمن امبيدوكليس بتناسخ الارواح كما أنه طرح نظرية عن الادراك الحسى جوهرها هى أن الشبيه يدرك بالشبيه فالنار نفسها تدرك النار الخارجية وكذلك الشأن بالنسبة للعناصر الاخرى . والبصر يتأتى من تاهرات النار والماء في العينين وهى تلتقى بتأثيرات مماثلة من الموضوعات الخارجية .

الفصل السابع



الذريون



مؤسس الفلسفة الذرية هو ليوقيبوس ومن الناحية العملية لا يعرف شيء من حياته كما لا يعرف بالمثل تاريخ مولده وتاريخ وماتته وقمر اقامته ولكن يسود الاعتقاد بأنه كان معاصرا لامبيدوكليس واثكساجوراس ولقد كان ديمقريطس مواطنا من بلدة ابديرا في تراقيا . وكان واسع المعرفة بمقاييس عصره ولقد كانت لديه عاطفة للتعلم والحصول على الوسيلة الملائمة لهذا الغرض وهذا جعله يقرر القيام برحلات واسعة لكي يحصل الحكمة والمعرفة في الدول الاخرى . ولقد تجول كثيرا في مصر وبابل على الأرجح . وتاريخ وماتته غير معروف لكنه عاش بالتأكيد حتى سن متقدمة تقدر من ٩٠ الى مائة سنة . والقدر الذي ساهم به ليوقيبوس وديمقريطس في الفلسفة الذرية هو موضع الشك أيضا . ولكن انعتقد ان الاسس الجوهرية لهذه الفلسفة هي من عمل ليوقيبوس وأن ديمقريطس طبقها وتوسع فيها واستخلص تفاصيلها وجعل النظرية شهيرة .

لقد رأينا ان فلسفة امبيدوكليس قائمة على محاولة التوفيق بين مذهب بارمنيدس ومذهب هيرقليطس ولقد كانت الفكرة الاساسية عند امبيدوكليس هو أنه لا توجد صيرورة مطلقة بالمعنى الدقيق غلا وجود الانتقال من الوجود الى اللاوجود او من اللاوجود الى الوجود . ومع هذا فان موضوعات الحواس تظهر وتنقضى بشكل ما والمنهج الوحيد الذي به يمكن التفسير هو افتراض أن الاشياء ككل تظهر وتنقضى اما الجزئيات المادية التي تتألف منها فهي موجودة دائما . غير أن التطور التفصيلي الذي اعطاه

امبيدوكليس لهذا المبدأ لم يكن مقنعا بالمرة ، فأولا ، اذا قلنا ان كل مبرورة
انما ترجع الى خلط وتحليل المادة السابقة الوجود فانه ستكون لدينا
نظرية من الجزئيات . ونحن نسمع بفحوض عن جزئيات مادية في مذهب
امبيدوكليس ولكن نجد تعريفا لطبيعتها ولا تصورا واضحا مشكلا لطبيعتها .
ثانيا ، القوتان المحركتان عند امبيدوكليس وهما الحب والكراهية خياليتان
واسطورتيتان . وأخيرا ، بالرغم من اننا نجد عند امبيدوكليس آثارا من
المذهب القائل ان صفات الاشياء تتوقف على وضع وترتيب جزئياتها
فان هذه الفكرة لم تتطور بتماسك . وعند امبيدوكليس لا توجد سوى
اربعة عناصر مطلقة للمادة تنمايز كيميا . والصفات المختلفة لكل انواع
المادة الاخرى يجب ان ترجع الى خلط هذه العناصر الاربعة . وهكذا
نجد ان صفات العناصر الاربعة هي صفات مطلقة أصلية أما بقية الصفات
الاخرى فيجب ان تقوم على الوضع والترتيب بالنسبة لجزئيات العناصر
الاربعة . وهذا هو بداية التفسير الالى للصفة . ولكن تطوير هذه
الفظرية تطويرا كاملا ومتماسكا يجب الا يظهر نحسب ان بعض الصفات
مطلقة وان بعضها مستمد من وضع وترتيب الجزئيات ، بل ان كل الصفات
مهما كانت قائمة على الوضع والترتيب . وكل مبرورة يفسرها
امبيدوكليس على انها نتاج حركة الجزئيات المادية .
وحتى نصل بهذه الفلسفة الالية الى نتيجتها المنطقية نقول ان كل صفات
الاشياء يجب تفسيرها بالطريقة نفسها . ومن ثم فانه من المستحيل ان
فلسفة الالية والمادية ان تقف في الموضع الذي تركها امبيدوكليس فيه ،
وعلى هذه الفلسفة ان تتقدم الى موقف النزعة الذرية . لهذا فان
الذريين يتخذون موقف امبيدوكليس من الناحية الجوهرية بعد استئصال
اشكال عدم التصور التي لاحظناها . ولهذا فان فلسفة امبيدوكليس يجب
اعتبارها على انها مجرد مرحلة انتقالية .

اولا ، دعا الذريون الى نظرية الجزئيات . يرى ليوقيبوس
وديمقريطس ان المادة اذا كانت يمكن ان تنقسم فانه يجب ان نصل الى
وحدات لا تنقسم . وهذه الوحدات التي لا تنقسم تسمى الذرات ، ولهذا
فان الذرات هي المكونات النهائية للمادة . انها لا متناهية في العدد وهي
من الصغر بحيث يصعب ادراكها بالحواس . لقد افترض امبيدوكليس وجود
اربعة انواع من المادة ولكن لا نجد الا نوعا واحدا عند الذريين ، فالذرات

كلها مكونة بالضبط من نوع المادة نفسه . ومع وجود بعض الاستثناءات وهو ما سوف أذكره بعد قليل فإن الذرات لا كيف لها ، أن الصفات لا صفات لها بالمره ، والفروق بينها هي مجرد فروق في الكم . أنها تختلف في الحجم لبعضها أكبر وبعضها أصغر . وهي تختلف كذلك في الشكل . ولما كانت الجزئيات القصوى النهائية للأشياء لا صفات لها فإن الصفات الفعلية للأشياء يجب أن ترجع إلى ترتيب الذرات ووضعها . وهذا هو التطور المنطقي للنزعة الآلية عند امبيدوكليس .

لقد ذكرت أن الذرات لا صفات لها . وعلى أية حال كان يجب الاقرار بأن لها صفة الصلابة أو عدم الفناء حيث أنها تعرف بأنها وجود لا يتقسم . زيادة على ذلك هناك تساؤل مما إذا كانت ذرات ديمقريطس وليوقيبوس لها ثقل أم ما إذا كان ثقل الأشياء يجب تفسيره — مثل الصفات الأخرى — بوضع الذرات وحركتها . وليس هناك شك في أن الإبيقوريين في عصر متأخر رأوا أن الذرات لها ثقل . لقد اعتنق الإبيقوريون النزعة الذرية عند ديمقريطس وليوقيبوس مع تعديلات طفيفة وجعلوها أساس تعاليمهم . لقد نسبوا الثقل للذرات والتساؤل الوحيد هو ما إذا كان هذا التعديل قد أدخله الإبيقوريون أم ما إذا كان هذا التعديل جزءاً في المذهب الأصلي عند ديمقريطس وليوقيبوس .

والذرات تتربط وتتفصل عن بعضها ولهذا يجب أن تنفصل بشيء وهذا الشيء لا يمكن إلا أن يكون المكان الخالي . زيادة على ذلك ، لما كانت كل صيرورة وكل كيف للأشياء يتم تفسيرها بخلط الذرات وبعزلها ولما كان هذا يتضمن حركة الذرات فإنه يجب أيضاً افتراض وجود المكان الخالي فلا شيء يمكن أن يتحرك إلا لو كان له مكان خال يتحرك فيه . ومن ثم فهناك حقيقتان مطلقتان : الذرات والمكان الخالي ، وهذا يقابل الوجود واللاوجود عند الإيليين . ولكن بينما ينكر الإيليون أية حقيقة للوجود يؤكد الذريون أن اللاوجود أو المكان الخالي حقيقي شأن الوجود . أن اللاوجود موجود أيضاً . يقول ديمقريطس : « الوجود

ليس فيه شيء يجعله حقيقيا أكثر من العدم » . ولما كانت الذرات بلا كيف فنانها لا تختلف عن المكان الخالى الا فى انها (مبتلئة) ، ومن ثم كان الذرات والخلاء يسميان ايضا : (الملاء) و (الخواء) .

والان كيف تحدث حركة الذرات ؟ لما كانت كل صيرورة ترجع الى انفصال الذرات وتجمعها فان المطلوب هو قوة محرركة ، لها هي هذه القوة المحركة ؟ انها تتوقف على مسألة ما اذا كان للذرات ثقل . اذا افترضنا ان لها ثقلا اذن غسوف يتضح أصل العالم وحركة الذرات وفى مذهب الابيقوريين نجد ان الحركة الاصلية للذرات انها ترجع الى ثقلها الذى يجعلها تسقط دوما عبر المكان اللاتناهى . ويطبيعة الحال ليس لدى الذريين أية أفكار حقيقية من الجاذبية كما انهم لم يفهموا أنه لا يوجد فوق وتحت مطلقان ، ان الذرات الكبيرة اثقل من الاصغر . والمادة التى تتكون منها هي نفسها دائما ، لهذا فان وزنها هو نفسه ، ان وزنها متناسب مع حجمها واذا كانت هناك ذرة ضعف ذرة اخرى فى الحجم فانها ستكون ضعيفا ايضا فى الثقل . ومن ثم ارتكب الذريون خطأ ثانيا بافتراضهم ان الاشياء الاثقل تسقط فى الفراغ أسرع من الاشياء الخفيفة . انها من الناحية الفعلية بنفس السرعة . ولكن عند الذريين الذرات الاثقل الساقطة أسرع تصدم الاخف وتدمعها الى جانب والى أعلى ، ومن هذا التصادم العام للذرات تتكون دوامة تتجمع فيها الذرات المتشابهة ، ومن تجمع الذرات تخلق العوالم . ولما كان المكان لا متناهيا والذرات تتساقط دائما . فلا بد أن تنشأ عوالم لا نهاية لها حيث يعد عالما واحدا منها . وعندما تتفرق ثانية الذرات المتجمعة فان هذا العالم الخاص سيكف عن الوجود ، ولكن كل هذا يتوقف على نظرية أن الذرات لها ثقل . وعلى أية حال فان ثقل الذرات حسب رأى الاستاذ بيرنت هو اضافة متأخرة قال بها الابيقوريون . لماذا كان الامر كذلك فانه من الصعب للغاية تبين تفسير الذريين الاول ليوقيطوس وديمقريطس للحركة الاصلية . لها هي قوتها المتحركة اذا لم تكن الثقل ؟ لماذا كانت الذرات بلا ثقل فان الحركة الاصلية لا يمكن أن تكون مستوطا . يقول الاستاذ بيرنت : « من الاسلم القول انها ببساطة حركة فاضة

على هذا النحو وذلك « (١) . وربما كان هذا (أسلم) شيء نقوله لانه لايعنى شيئا بصفة خاصة . ان الحركة نفسها لايمكن أن تكون غامضة ، فان افكارنا من الحركة هي وحدها الغامضة . فاذا كانت هذه النظرية سليمة اذن فكل ما يمكن أن نقوله أن الذريين ليس لديهم حل محدد لمشكلة أصل الحركة وطبيعة القوة المحركة . وواضح أنهم لا يرون ضرورة للتفسير وهذا لا يشبه موقف امبيدوكليس الذي رأى من قبل ضرورة حل المشكلة واعطاء حل محدد وأن كان غير مقنع بنظريته من الحسب والكراهية . وهذه الملاحظة تنطبق على ديمتريطس أن لم تنطبق على ليوقيطوس .

ولقد تحدث الذريون أيضا على أن الحركة كلها واقعة تحت تأثير قوة « الضرورية » . لقد كان انكساجوراس يعلم في هذه الحقبة أن حركة الأشياء كلها راجعة الى عقل عالمي . ولقد وضع ديمتريطس مقابل هذا بصراحة مذهب الضرورة ، لا يوجد عقل في العالم ، بل بالعكس أن كل الظواهر وكل صيرورة تتحدد تماما بالعلل الالية العمياء . وفي هذا الصدد تنشأ بين الذريين معضلة ضد الالهة الشعبيين والدين الشعبي . ويفسر ديمتريطس الايمان بالالهة بأنه يرجع الى الخوف من الظواهر الارضية والفلكية مثل البراكين والزلازل والكواكب والشهب . ولكن ديمتريطس يؤمن بأشياء لا تتمشى مع هذا فهو يؤمن بأن الهواء مسكون باناس يشبهون الناس لكنهم اكبر ولهم حياة أطول ولهم الايمان بالالهة بأنه يرجع الى اسقاط من هذه الصور لانفسها مكونة من ذرات تنطبع على حواس الانسان وتنتج افكار الالهة .

والانواع المختلفة للمادة يجب تفسيرها في اية نظرية ذرية بشكل الذرات وحجمها ووضعها التي تتألف منها . وهكذا نجد أن الذريين يذهبون الى أن النار مؤلفة من ذرات ناعمة ومستديرة . والنفس تتكون

(١) بيرنت : الفلسفة اليونانية المبكرة ، الفصل التاسع ، الفقرة

أيضا من ذرات ناعمة ومستديرة وهى نار استثنائية غريسة نقية
ومشذبه . وعند الوفاة تتناثر ذرات النفس ومن ثم غلا موضع بالطبع
لحياة أخرى ولقد قدم ديمقريطس أيضا نظرية عن الادراك الحسى بها
تسقط الاشياء صورا لنفسها مؤلفة من الذرات ، وهذه الصور تصطدم
بالحواس والذرات المتشابهة تدرك بالشبيه . ويكون الفكر صادقا عندما
تكون النفس متعادلة فى الحرارة والصفات الحسية للاشياء مثل
الرائحة والذوق واللون لا توجد فى الاشياء ذاتها بل هى تعبر بحسب
عن الحالة التى بها تؤثر فى حواسنا ومن ثم هى نسبية بالنسبة لنا .
ولقد وصل الينا عدد من القواعد الاخلاقية التى قال بها ديمقريطس
ولكنها لا تقوم بأية حال على النظرية الذرية ولا يمكن استخلاصها
منها ، ومن ثم فليس لديهم أساس علمى بل هى أقوال متناثرة تمثل حكمة
ديمقريطس وخبرته الدنيوية . وتبدو فكرته الرئيسية متمثلة فى القول
ان على الإنسان أن يستمتع بنفسه قدر المستطاع والا يضايق الإنسان
نفسه كثيرا . وعلى أية حال لا يجب تفسير هذا بأية طريقة منحطة أو
حسية ، بل بالعكس ، فان ديمقريطس يقول أن سعادة الإنسان لا تتوقف
على الممتلكات المادية بل على حالة النفس . ولقد اثنى على الاتزان
والشعور بالمرح وهذا يتحقق على نحو رائع — كما يعتقد — بالاعتدال
والبساطة .

الفصل الثامن

انكساجوراس

ولد انكساجوراس في كلازومينيا في آسيا الصغرى حوالى ٥٠٠ ق . م . وهو من أسرة نبيلة ويمتلك ثروة طائلة وقد أهل أملاكه سميا من أجل المعرفة وسميا من أجل العلم والفلسفة . ولقد ترك موطنه كلازومينيا واستقر في أثينا . ونحن لم نسمع من قبل أى شيء عن أثينا في تاريخ الفلسفة اليونانية . واقد كان انكساجوراس هو الذى نقل الفلسفة الى أثينا وأصبحت منذ أيامه المركز الرئيسى للفكر اليونانى . وفى أثينا اتصل انكساجوراس بكل المشهورين في عصره وكان صديقا حميما لبركليز السياسى وابوريديريس الشاعر . غير أن صداقته لبركليز كلفته غاليا فلقد كان هناك قطاع سياسى قوى معارض لبركليز ويقدر ما نعترف لمان انكساجوراس لم ينخرط في السياسة لكنه كان صديقا للسياسى بركليز وكان هذا كافيا . وقد صمم اعداء بركليز على تلئين انكساجوراس درسا ومن ثم وجهت اليه تهمة الالحاد والتجديف وتفاصيل الاتهام هى أن انكساجوراس قال أن الشمس هى حجر ملتهب أحمر وأن القمر مصنوع من الأرض . وكان هذا حقا لهذا بالضبط هو ما قاله انكساجوراس بالفعل عن الشمس والقمر . غير أن اليونانيين اعتبروا الأجرام السماوية آلهة ، وحتى افلاطون وأرسطو اعتقدا أن النجوم كائنات الهية وأن اعتبار الشمس حجرا ملتهبا أحمر والقول أن القمر مصنوع من الأرض كان لهذا تجديفا ضد الافكار اليونانية . ولقد وجهت التهمة لانكساجوراس وحوكم وأدين . وتفاصيل المحاكمة وما تلاها ليست معروفة على وجه الدقة . ولكن يبدو أن انكساجوراس هرب بمساعدة بركليز على الأرجح ومن أثينا رجع الى مسقط رأسه في آسيا الصغرى . وقد استقر في

لامباسكوس ومات هناك وهو في الثانية والسبعين من عمره . ولقد كان مؤلف بحث دون ليه المكاره الفلسفية وكان هذا البحث معروفا للعناية في زمن سقراط ولكن لم تبق منه سوى شذرات الآن .

واساس فلسفه انكساجوراس هو نفس اساس فلسفته امبيدوكليس والذريين . ولقد انكر وجود أية ضرورة مطلقة بالمعنى الدقيق لانتقال وتحول الوجود الى اللالوجود واللالوجود الى الوجود . ان المادة غير مخلوقة ولا تستنفذ والضرورة يجب ان تعد بخلط وتحليل اجزائها المركبة . ومبدأ انكساجوراس نفسه وارد بوضوح شديد في شفرة من بحثه وصلت الينا . يقول : « ان اليونانيين يفترضون خطأ وجود صدور ودمار لانه ما من شيء يصدر وما من شيء يدمر . لكل شيء خليط وغير خليط من الاشياء السابقة الوجود ومن ثم فان الاسوب ان نسمى احدي العمليتين التركيب والعملية الاخرى التفكيك » .

لقد افترض الذريون ان المكونات القصوى للاشياء هي الذرات المركبة من نفس نوع المادة . وآمن امبيدوكليس بأربعة أنواع من المادة قصوى ونهائية . وانكساجوراس لا يوافق على كلا الرأيين ، فعنده ان الانواع المختلفة للمادة نهائية وقصوى أى ان اشياء مثل الذهب والعظم والشعر والتراب والماء والخشب الخ هي انواع نهائية للمادة لا تصدر عن أى شيء آخر ولا تتحول من مادة الى اخرى . وهو ايضا لا يتفق مع تصور الذريين ان المادة اذا انقسمت غائنا سنصل الى جزئيات قصوى لا تنقسم . وانكساجوراس يعتقد ان المادة يمكن ان تنقسم الى مالا نهاية . وفي البداية كل انواع المادة هذه كانت مختلطة معا في كتلة سديمية . وهذه الكتلة تمتد الى مالا نهاية عبر المكان والانواع المختلفة للمادة تختلط وتتخذ كل منها في الاخرى . وسيروية تشكيل العالم تحدث من جراء عدم خلط ما هو مختلط لجميع انواع المادة وتجميع المادة المتشابهة مع المادة المتشابهة . وهكذا فان جزئيات الذهب تفصل من الكتلة السديمية وتتجمع معا وتكون الذهب ، وجزئيات الخشب تتجمع وتكون الخشب وهكذا دواليك . ولكن لما كانت المادة تنقسم الى مالا

نهاية الخليط الاصلى للعناصر كاملا فانها مختلطة بقدر لا متناه . لهذا فان عملية عدم الخلط تستغرق زمنا لا متناهيا وهى قائمة الان وسوف تستمر دائما . وحتى فى انقضى العناصر لايزال هناك قدر من الخليط من جزيئيات الانواع الاخرى للمادة .

وبالنسبة لامبيدوكليس والذريين هناك حاجة لقوة محرركة لتفسير العملية العالمية الخاصة بفصل الخليط . لها هى هذه القوة فى فلسفة انكساجوراس ؟ حتى هذه اللحظة لا ترقى فلسفة انكساجوراس عن الفلسفات السابقة عند امبيدوكليس والذريين بل بالعكس ، من ناحية الوضوح والتباسك المنطقى تأتى فى مرتبة ادنى من تلك الفلسفات . ولكن هنا بصدد مسألة القوة المحركة يصبح انكساجوراس لاول مرة اصيلا ويدخل مبدأ خاصا به وهو مبدأ يعد جديدا تماما فى الفلسفة . لقد اعتبر امبيدوكليس القوة المحركة هى الحب والكراهية وهما خياليان وغامضان من جهة لكنهما ماديان من جهة اخرى . والقوى عند الذريين هى ايضا مادية تماما . غير ان انكساجوراس يتصور القوة المحركة على انها قوة غير فيزيائية وغير جسمانية كلية انها تسمى العقل الكلى ، والعقل الكلى هو الذى ينتج الحركة فى الاشياء التى تتسبب فى تشكيل العالم . لها هو الذى افضى بانكساجوراس الى مذهب العقل المدبر للعالم ؟ يبدو انه كان مأخوذا بها فى العالم من تصميم ونظام وجمال وتناغم . وهذه الاشياء — كما يعتقد — لا يمكن ان تكون من جراء القوى العمياء ، والعالم هو عالم محكوم على نحو مقلانى فهو يتحرك نحو غايات محددة . والطبيعة تظهر امثلة عديدة على تكيف الوسيلة للغايات ، فيبدو ان هناك خطة وغرضا فى العالم . لقد افترض الذريون انه لا يوجد شئ سوى المادة والقوة المادية فكيف يمكن للتصميم والنظام والتناغم والجمال ان تحدث من جراء قوى عمياء تؤثر فى المادة السديمية ؟ ان القوى العمياء التى تعمل على اساس من الفوضى السديمية انها تنفض الى الحركة والتغير لكن التغير سيكون بلا معنى وبلا غرض وهى لن تقدم كونا منظما تنظيما مقلانيا والفوضى انها ستعقبها فوضى الى مالا نهاية . وما يمكن ان يقدم القانون والنظام هو العقل وحده ومن ثم لميلاد من عقل كلى يدبر العالم .

فما هي خاصية هذا العقل الكلى في رأى انكساجوراس ؟ هل العقل في المقام الاول يجرى تصويره على انه لا مادى ولا جسمانى كلية ؟ ان ارسطو الذى كان في موضع يسمح له بمعرفة المزيد من المسألة على نحو افضل من أى دارس معاصر أدرج في نقده بوضوح ان العقل عند انكساجوراس هو مبدا غير جسمانى وتبعه في هذا غالبية خيرة الكتاب المحدثين مثل زيلر وادلمان . غير ان الرأى المقابل قد ذكره جروت على سبيل المثال وبعده من المعاصرين الاستاذ بيرنت الذى اعتقد ان انكساجوراس يتصور العقل الكلى على انه قوة مادية وفيزيائية (١) . ولما كانت هذه المسألة ذات أهمية كبرى فأننى سأدرج الحجج الرئيسية التى أسس عليها الاستاذ بيرنت دعواه . أولا لقد وصف انكساجوراس العقل بأنه « ادق الأشياء وانقاها » كما قال أيضا انه « غير مختلط » وأنه لا يحتوى فيه أى خليط من أى شئ بجانب ذاته . ويقول الاستاذ بيرنت ان كلمات مثل « دقيق » و « غير مختلط » ستكون بلا معنى اذا ارتبطت ببدا غير جسمانى للأشياء المادية وحدها هى التى يمكن ان توصف بأنها دقيقة ونقية وغير مختلطة . ثانيا ، يرى الاستاذ بيرنت ان من المؤكد ان العقل الكلى يشغل مكانا لان انكساجوراس يتحدث عن نسبه الاكبر والاصغر ، والاكبر والاصغر هما علاقتان مكانيتان ، ومن ثم فان العقل يشغل حيزا وما يشغل حيزا مادى . غير ان هذه الحجج ليست حججا حاسمة . فاولا بالنسبة لاستخدام كلمتى « دقيق » و « غير مختلط » من الحق ان هذين التعبيرين انما يدلان على صفات فيزيائية اساسا . ولكن كما أشرت في الفصل الاول تكاد تكون كل الكلمات التى تسعى الى ان نعبر بها عن الافكار اللامادية ان تكون لها دلالة فيزيائية أصلا . فاذا اعتبر انكساجوراس ماديا لانه يصف العقل بأنه دقيق فأننا نجزم في حق المادية اذا افترضنا ان تفكير افلاطون « نورانى » او ان عقل ارسطو « واضح » . والحقيقة هى ان كل الفلسفة تعمل في ظل صعوبة التعبير عن التفكير غير الحسى بلغة صدرت بهدف التعبير عن الافكار الحسية . ولا توجد فلسفة في العالم حتى يومنا هذا لا نجد فيها تعبيرات قائمة على التماثلات الفيزيائية للتعبير عن أفكار غير فيزيائية

بالمرة . اذن بالنسبة للعقل الكلى الذى يشغل مكانا لمانه ليس صحيحا أن الاكبر والاصغر هما بالضرورة علاقتان مكانيتان ، فهما أيضا علاقتان كيفيتان في الدرجة لماننى أقول أن عقلية أفلاطون اكبر من عقلية كالياس فهل اسمى ماديا ؟ هل يعنى هذا أن عقلية أفلاطون تشغل حيزا اكبر من عقلية كالياس ؟ ومن المؤكد أن انكساجوراس يستخدم الكلمات بهذه الطريقة . يقول : « العقل الكلى كله سواء الاكبر منه والاصغر » . أنه يعنى أن العقل المكون للعالم (الاكبر) متماثل في الطبع مع عقل الانسان (الاصغر) . وعند انكساجوراس هناك عقل واحد ينبت في كل الكائنات الحية الانسان والحيوان بل وحتى النباتات . وهذه المراتب المختلفة للموجودات ينبت فيها العقل نفسه ولكن بدرجات مختلفة حيث أن النسبة اكبر عند الانسان . لكن هذا لا يعنى أن العقل في الانسان يشغل مساحة اكبر من المساحة التى يشغلها في النبات . ولكن حتى لو تصور انكساجوراس العقل على أنه يشغل حيزا بالفعل لمانه لا يترتب على هذا أن يعتبره ماديا . أن مذهب عدم مكانية العقل هو مذهب حديث لم يتطور بالكامل حتى زمن ديكارت . والقول أن انكساجوراس لم يدرك أن العقل غير مكانى هو القول أنه عاش قبل زمن ديكارت . مما لاشك فيه أنه سيعترب على هذا أن عدم مادية العقل إنما هو مسألة يتصورها انكساجوراس بشكل غامض ودون تمايز وأن التناقض بين المادة والعقل ليس حادا عنده كما هو الشأن عندهنا . غير أن التناقض لايزال مدركا ومن ثم من الصواب القول أن عقل انكساجوراس هو مبدأ غير مادي . والنقطة المحورية في ادراج العقل في فلسفة انكساجوراس هى أنه لا يستطيع أن يفسر تصميم العالم ونظامه على أساس لميزائى خالص .

والخاصية التالية للعقل الكلى هى النظر اليه على أنه أساس الحركة . وانكساجوراس لأنه لا يستطيع أن يفسر الحركة العرضية بشكل آخر ادراج العقل في مذهبه المادى أن العقل يلعب دور القوة المحركة التى تفسر العملية العالمية الخاصة بفصل الخليط . ولما كان العقل هو أساس الحركة لمانه هو نفسه غير متحرك لأنه لو كانت فيه اية حركة لمان علينا أن نبحث عن هذه الحركة في شيء آخر خارجه . أن ذلك الذى هو علة الحركة كلها لايمكن هو نفسه أن يتحرك . والخاصية

الثالثة للعقل هي انه نقى تماما وغير مختلط بأى شئ آخر . انه يعيىش بمعزل وبذاته فى ذاته ولذاته . وهو عكس المادة غير مركب وهو بسيط ، وهذا ما يعطيه هيمنته وقوته الكاملة على كل شئ بسبب عدم وجود خليط من المادة فيه تحده وتعوق أوجه نشاطه ونحن المعاصرين انما يعن لنا ان نتساعل معا اذا كان العقل شخصا . هل هو — مثلا — موجود شخصى مثل الهه المسيحيين ؟ هنا سؤال يكاد يكون مستحيلا أن نجيب عنه ، ومن المؤكد أن انكساجوراس لم يبحته . يرى زيلر أن اليونانيين لديهم مفهوم غير كامل وغير متطور من الشخصية . وحتى عند افلاطون نجد الصعوبة نفسها . والتناقض بين الله ككائن شخصى وككائن غير شخصى هو فكرة حديثة تماما وما من يونانى بحث المسألة .

فاذا وصلنا الان الى مسألة نشاط العقل ووظيفته فى فلسفة انكساجوراس لمعلينا أن نلاحظ أنه مشكل للعالم وأنه ليس عقلا خالقا للعالم أن العقل والمادة يوجدان جنباً لجنب منذ الازل . أن العقل لم يخلق المادة وكل ما هنا لك أنه ينظمه . يقول انكساجوراس : « أن الاشياء جميعا كانت معا متعددة بشكل لامتناه وقليلة بشكل لامتناه ، ثم جاء العقل وبث فيها النظام » . وفى هذا القول ييىدى انكساجوراس حسا منطقيا قويا . لقد أقام فكرته عن وجود العقل على أساس التصميم الذى يظهر نفسه فى العالم . وفى الازمنة الحديثة فان وجود التصميم فى العالم أصبح هو أساس الجدل حول وجود الله ، وهذا ما يعرف بالحجة الغائية . . الغائية تعنى الراى القائل أن الاشياء تستهدف غايات محددة . ورؤية العقل على أنه يحدث تصميمها فى العالم هى رؤية العالم من الزاوية الغائية . والحجة الغائية على وجود الله تؤكد أنه لما كانت هناك بديهية بشأن الفرض فى الطبيعة فان هذا لابد أن يرجع الى علة عقلية . ولكن الغائية فى ذاتها لايمكن أن تكون أساس جدل بشأن وجود عقل خالق للعالم بل فحسب بشأن وجود عقل مصمم للعالم . فاذا وجدت فى الصحراء بقايا مدن ومعابد قديمة فانت مخول أن تستخلص منها أنه وجد عقل صمم هذه المدن والمباني ونظم المادة بهذه الطريقة الفرضية لكنك غير مخول أن تستخلص أن

العقل الذى صمم المدن قد خلق أيضا المادة التى صنعت منها .
وانكساجوراس بهذا الصدد على حق ، الغائية ليست دليلا على عقل
خالق للعالم واذا اردنا ان نبرهن على هذا فعملينا ان نلجا الى خطوط
اخرى فى الاستدلال العقلى .

فى البداية — انن — كان هناك خليط سديمى من الانواع المختلفة
للمادة ، والعقل ادخل دوامة فى نقطة فى وسط هذه الكتلة ، وقد انتشرت
هذه الدوامة نحو الخارج فى كتلة المادة مثل الدوائر المتسببة من سقوط
حجر فى الماء . فغذه الدوامة تستمر للابد وهى تجتذب دوما المزيد من
المادة من الكتلة اللامتناهية الى ذاتها . ولهذا فان الحركة لا تتوقف
ابدا ، وهى تتسبب فى ان تجعل الانواع المتشابهة من المادة تنجذب الى
الشبيهة فالذهب ينجذب الى الذهب والخشب ينجذب الى الخشب والماء
ينجذب الى الماء وهكذا دواليك ويجب ان نلاحظ ان عمل العقل الكلى
قاصر على الحركة الاولى ، انه لا يؤثر الا فى النقطة المحورية وكل حركة
تالية تحدث بسبب الدوامة نفسها التى تجتذب المزيد من المادة المحيطة
الى ذاتها . وفى الاول تنفصل الجزيئات الدافئة والجافة والخفيفة وهذه
تكون الاثير او الهواء العلوى ، ثم تأتى الجزيئات الباردة والرطبة
والكثيفة التى تكون الهواء السفلى . والدوران يحمل الهواء السفلى
نحو المركز ومن هذا تتكون الارض ، وهى — كما تصورها انكسائس —
قرص مسطح محمول على الهواء ، والاجرام السماوية تتكون من كتل
من الحجارة تمزقت من الارض بقوة دورانها ولما كانت مغنونة للخارج
فانها تصبح مساطعة من خلال سرعة حركتها ويتكون القمر من الارض
ويعكس نور الشمس . وهكذا كان انكساجوراس اول من ادرج السبب
الحقيقى لنور القمر . وكان ايضا اول من اكتشف النظرية الحقيقية من
الكسوف والخسوف فقد قال ان كسوف الشمس يرجع الى توسط
القمر بين الشمس والارض وان خسوف القمر يأتى من وقوع ظل الارض
على القمر . وقد آمن بوجود عوالم اخرى بجانب عالمنا وهذه العوالم لها
شموسها واقمارها وهذه العوالم آهلة بالسكان . والشمس فى رأى
انكساجوراس كبيرة للغاية واصل الحياة على الارض يرجع الى جراثيم
توجد فى الجو يحملها الى الارض ماء المطر ثم تتكاثر . ونظرية

انكساجوراس في الادراك الحسى عكس نظريات امبيدوكليس والذريين ، فالادراك الحسى يتم بان تلتقى المادة غير المتشابهة مع المادة غير المتشابهة .

وترجع اهمية انكساجوراس في تاريخ الفلسفة الى نظرية العقل فخلد كانت هذه هي المرة الاولى التى تتم فيها تفرقة محددة بين الجسمانى واللاجسمانى لقد كان انكساجوراس آخر غيلسوف فى المرحلة الاولى من الفلسفة اليونانية . ولقد سبق أن ابديت ملاحظة فى الفصل الثانى أن هذه المرحلة الاولى تتميز بان العقل اليونانى فيها لا يتطلع الا الى العالم الخارجى ، فهى تحاول أن تفسر عمليات الطبيعة ، ولم تتعلم بعد التطلع الى ذاتها . غير أن التحول الى الدراسة الاستبطانية للعقل نجدها فى العقل عند انكساجوراس . لقد برز العقل الان الى مقدمة الصورة كمشكلة فلسفية وأن ايجلد (العقل فى كل الاشياء وفى الفلسفة وفى الفرد وفى الطبيعة الخارجية هو ما يميز المرحلة الثانية فى الفلسفة اليونانية . وصياغة التناقض بين العقل والمادة هى أهم أنجاز لانكساجوراس .

ثانيا ، لقد كان انكساجوراس هو أول من ادخل فكرة الغائية الى الفلسفة . لقد شكل مذهب الذريين الاستكمال المنطقى لنظرية العالم الميكانيكية ، وهذه النظرية تفسر الاشياء جميعا بالصلل لكن العلية — كما رأينا — لا تفسر شيئا أن الالية فى العالم تبين لنا الوسيلة التى تظهر بها الاحداث لكنها لا تفسر لماذا تظهر أصلا ، وهذا لا يمكن تفسيره الا باظهار (الغرض العقلى) بالنسبة للاشياء باظهار العملية كلها كوسيلة نحو غايات عقلية . أن التطلع الى بداية (علة) الاشياء لتفسيرها هو نظرية الالية أما التطلع الى غاياتها لتفسيرها فهو الغائية . لقد كان انكساجوراس أول من تبين هذا بعامة ولهذا اثنى عليه أرسطو وجعله على عكس أصحاب النزعة الالية ليوقيئوس وديمقريطس ويقول أن انكساجوراس يشبه « رجلا رزينا وسط معتوهين » . والمبدأ الجديد الذى ادرجه فى الفلسفة قد تطور وشكل الفكرة المحورية عند افلاطون وأرسطو . أن ادراك النعائض الثوائم : العقل والمادة ، الالية والغائية ، هو ما يشكل مظلة انكساجوراس .

ولكن هنا بالذات ، في تطور هاتين الفكرتين ، تظهر اشكال قصور مذهبه . أولا لقد فصل المادة من العقل لدرجة أن فلسفته تنتهى الى ثنائية تامة . لقد افترض أن العقل والمادة موجودان منذ البداية جنباً الى جنب كمبدأين مطلقين أصليين . وإن المادية الواحدية يمكنها أن تستخلص العقل من المادة والثانية الواحدية يمكنها أن تستخلص المادة من العقل لكن انكساجوراس لا يقوم بأى من هذين العملين ، فكل منهما متروك في نظريته كسر اقصى بلا تفسير ، لهذا فإن فلسفته ثنائية لا تصالح فيها .

ثانياً ، أن غائيته استحالت في النهاية الى مجرد نظرية جديدة في الالية للدافع الوحيد الذى حنه على ادراج العقل في العالم هو أنه لا يستطيع أن يفسر أصل الحركة على نحو آخر . أن الحركة الاولى للأشياء وحدها أى تكوين الدوامه هو الذى يفسره بالعقل ، أما العملية الفالاية كلها فيتم تفسيرها بفعل الدوامه نفسها التى تجذب المادة المحيطة اليها . وهكذا فإن العقل ليس سوى قطعة أخرى من الالية قاصر على الدافع الاول للحركة . لقد اعتبر العقل ببساطة هو العلة الاولى ومن ثم فإن هذه هى الخاصية المميزة لكل النزعة الالية أى العودة الى العطل الاولى الى البداية بل النظر الى غاية الأشياء لتفسيرها . ولقد وضع أرسطو المسألة وضعا رائعا كما هى عادته بقوله: «لقد استخدم انكساجوراس العقل كعلة آلية ليحسب تشكيل العالم وعندما يكون فى حالة حيرة فى تفسير أى شيء لماذا يكون بالضرورة هكذا فإنه يرجع الامر الى القوة . لكنه فى الحالات الأخرى يجعل علة الأشياء أى شيء فى أداء العقل » (١)

الفصل التاسع

السوفسطائيون

تختتم الفترة الاولى من الفلسفة اليونانية بأنكساجوراس . ولقد قدم مذهبه القائل بوجود عقل يدبر العالم مبدا جديدا في الفلسفة ، وهو مبدا التناقض بين المادة الجسمية والعقل غير الجسماني وبهذا نجد المبدأ الضمني وهو التناقض بين الطبيعة والانسان . فإذا كانت المشكلة المطروحة في المرحلة الاولى من الفلسفة هي أصل العالم وتفسير الوجود وصيرورة الطبيعة فإن المرحلة الثانية للفلسفة تبدأ بالسوفسطائيين بطرح مشكلة وضع الانسان في الكون . لقد كانت آراء الفلاسفة الاول في كليتها كونية أما آراء السوفسطائيين فهي انسانية تماما . وفي اواخر هذه المرحلة الثانية يتجمع هذان الخطان الفكريان ويخصب كل منهما الآخر . ومشكلة العقل ومشكلة الطبيعة تصبحان عاملين في المذاهب الكبرى الكلية الشاملة عند افلاطون وأرسطو .

ولن يتمكن من فهم أوجه نشاط وتعاليم السوفسطائيين من غير وجود الملم الى حد ما بالظروف الدينية والسياسية والاجتماعية في هذه الفترة . فبعد صراعات طويلة بين الشعب والنبلاء أصبحت الديمقراطية هي المنتصرة . غير أن الديمقراطية في اليونان لا تعنى ما نقصده بهذه الكلمة الان . أن الديمقراطية لا تعنى المؤسسات النيابية البرلمانية والحكومات التي تتشكل من الشعب من خلال النواب المنتخبين ، فلم تكن اليونان القديمة أمة واحدة تحت حكم واحد ، وكل مدينة بل تكاد تكون كل قرية دولة مستقلة لا تحكمها سوى قوانينها . وبعض هذه الدول كانت صغيرة حتى أنها كانت لا تضم سوى حفنة من المواطنين وكلها كانت صغيرة حتى أن كل المواطنين يمكن أن يلتقوا جيبعا في مكان واحد وهم يقومون شخصا بتنفيذ القوانين والاشغال العامة ، ولم تكن هناك ضرورة للتبثيل النيابي ، وبالتالي لمضى اليونان كل مواطن هو

نفسه سياسى ومشرع . وفى هذه الظروف كان شعور الانحياز بارز
للفاية والناس ينسبون مصالح الدولة من أجل مصالح الحزب وينتهى
هذا بالناس بنسيان مصالح حزبهم لصالح مصالحهم الخاصة . وأصبح
الطمع والطموح والاعتصاب والاثنية والذاتية المطلقة والهوى الجموح
هى النفخات السائدة فى الحياة السياسية فى تلك الفترة . وانهيار الدين
سار جنبا الى جنب مع نهضة الديمقراطية والايمان بالالهة يكاد يكون
موضع الشك ، وهذا يرجع فى جانب منه الى الانحطاط الخلقى للدين
اليونانى نفسه . وإن أى فعل مهما يكن غامضا أو مشينا يمكن تبريره
بأمثلة من الالهة أنفسهم كما يحكى الشعراء وكتاب اساطير اليونان . غير
أن انهيار الدين يرجع فى جانبه الاكبر الى تقدم العلم والفلسفة الذى
نبخته فى هذه المحاضرات . والاتجاه الكلى لتلك الفلسفة هو استخلاص
العلل الطبيعية لما ينسب حتى آنذاك لعمل القوى الالهية وليس لهذا
الا تأثير متوض على الايمان . ويكاد يكون الفلاسفة جميعا معادين لدين
الشعب اما سرا عند البعض أو جهرة عند الغالبية . ولقد بدا الهجوم
اكرينوفان ، وواصل هيرقليطس الهجوم وحاول ديمتريطس اخسرا أن
يفسر الايمان بالالهة على أنه جراء الخوف من الظواهر الارضية والفلكية
وما من انسان متعلم أصبح يؤمن بالالوهية والاعاجيب والمعجزات .
وخيب على الشعب اليونانى موجة من العقلانية والشك . وأصبح
العصر عصر التفكير السلبي والنقدى والهام . لقد توضحت الديمقراطية
مؤسسات الدولة الارستقراطية القديمة وتوض العلم التزمت الدينى .
ومع سقوط هذين العمودين لما هو مؤسس ينهار كل شيء آخر . وحدث
نقد ورفض للاخلاقيات والعادات والسلطة والتقاليد كلها . وما كان
يعده آباء اليونان تقيا وورما موضع الاحترام والتقدير أصبح اليونان
المحدثون ينظرون اليه على أنه موضوعات صالحة للسخرية والضحك .
وكل قيد من جانب العادة أو القانون أو الاخلاقيات احيط باستياء باعتباره
قيدا غير مرغوب فيه على نوازع الانسان الطبيعية . وما يتبقى بعد تنحية
هذه الامور هو الشهوة والهوى واردة الفرد الذاتية .

وتعد تعاليم السوفسطائيين مجرد انتقال الى القضايا النظرية لهذه الاتجاهات العملية لتلك الفترة . وبعد السوفسطائيون أطفال عصرهم ومفسري زمانهم وتعاليمهم الفلسفية هي ببساطة بلورة للدوافع التي تحكم حياة الناس الى مبادئ وقواعد مجردة .

لمن هم السوفسطائيون وما هي ماهيتهم ؟ أولا ، لم يكونوا مدرسة للفلسفة . لا يمكن مقارنتهم — مثلا — بالفيثاغوريين أو الإليين ، وليس عندهم — كما هو الحادث في أية مدرسة — أى مذهب للفلسفة يشتركون فيه جميعا ، ولا نجد أيا منهم قد شيد مذهباً للفكر . ليس لديهم شيء مشترك سوى بعض الاتجاهات الفكرية الملككة ، كما لم تكن هناك رابطة شخصية لصيقة تربط أحدهم بالآخرين كما نفهم الوضع بالنسبة للأعضاء في المدرسة الواحدة . لقد كانوا فئة محترفة لا مدرسة وعلى هذا النحو كانوا متناثرين في جميع أنحاء اليونان وكانوا يتغذون بالمتناقضات المهنية ولقد كانوا أساتذة ومربين محترمين . ويرجع ظهور السوفسطائيين الى الطلب المتزايد على التعليم الشعبي الذي كان مطلبا أصيلا من أجل الاستنارة والمعرفة في جانب منه ، لكنه كان في الاغلب رغبة في تعليم مثل هذه المعرفة المفروضة التي تؤدي الى النجاح الدنيوى والسياسى بصفة خاصة . وحمل انتصار الديمقراطية معه أن الوظائف السياسية متاحة الآن للجماهير والتي كانت محجوبة عنهم . ويمكن لاي انسان أن يرتفع الى ذروة المناصب في الدولة اذا كان مزودا بالمهارة والقدرة على الخطابة واثارة مشاعر الدهماء ومتسلحا كافيا بالتعليم . ومن ثم ظهرت الحاجة لمثل هذه التربية التي تمكن الانسان العادى من شغل منصب سياسى له . وهذه الحاجة هي التي أخذ السوفسطائيون على عاتقهم اشباعها ، فآخذوا يطوفون باليونان من مكان الى آخر ، فالتقوا المحاضرات واتخذوا لهم تلاميذ وغلوا في مجادلات وحصلوا مقابل هذه الخدمات على أجور باهظة . لقد كانوا اول من تلقى اجرا على تعليم الحكمة في اليونان . وليس في هذا ما يشين في حد ذاته لكنها لم تكن عادة على وجه الاطلاق . وحكام اليونان لم ينالوا أى أجر اطلاقا على حكمتهم . وستقراط الذى لم يقبل أى أجر بل قدم حكيمته مجانا لكل من ارادها يفخر الى حد ما بأنه مضاد للسوفسطائيين في هذا المجال .

لم يكن السوفسطائيون غلاسفة بالمعنى الفنى فهم لم يتخصصوا في مشكلات الفلسفة ، وكانت نزعاتهم نزعات عملية تماما وهم يعملون على موضوع مهما يكن عندما تكون هناك حاجة شعبية لتعلمه . فمثلا ، أخذ بروتاجوراس على عاتقه ان يبيث في تلاميذه مبادئ النجاح كسياسى او كمواطن خاص . وعلم جورجياس البلاغة والسياسة وعلم برويقسوس النحو والاشتقاق اللغوى وعلم هيبياس التاريخ والرياضة والفيزياء . ونتيجة هذا الاتجاه العملى لدى السوفسطائيين لا نسمع اية محاولات بينهم لحل مشكلة اصل الطبيعة او طابع الحقيقة المطلقة . ولقد وصف السوفسطائيون على انهم معلمو غضيلة والوصف صحيح بشرط ان تفهم كلمة الغضيلة بمعناها اليونانى حيث لا تقتصر على الاخلاقيات فحسب . فهى تعنى عند اليونان قدرة الشخص على ان يؤدى بنجاح وظائفه في الدولة . وهكذا فان وظيفة رجل الالة ان يفهم الالة وفضيلة الطبيب هى العناية بالمرضى وفضيلة مدرب الخيول هى القدرة على تربيها . ولقد اخذ السوفسطائيون على عاتقهم ان يدرّبوا الناس على الغضيلة بهذا المعنى لجعلهم مواطنين ناجحين واطضاء ناجحين في الدولة .

غير ان المهمة الاكثر شعبية لليونانى ذى المقدرة في ذلك الوقت هى المهمة السياسية التى تقدم جاذبية للمراكز العليا في الدولة . ومن اجل هذه المهمة ما هو ضرورى غوق كل شيء هو الفصاحة او اذا كان هذا متعذرا فعلى الاقل الحديث الجاهز . والقدره على الجدل لمواجهة اية قضية تثار ان لم يكن بالاستدلال القوى غبالانحام السريع . ومن هنا فان السوفسطائيين يركزون طاقاتهم الى حد كبير على تعلم البلاغة والخطابة وهذا شيء طيب في حد ذاته . لقد كانوا اول من وجهوا الانتباه الى علم الخطابة الذى يعدون هم مؤسسينه . غير ان خطاباتهم لها ايضا جانبها السيئ الذى اصبحت في التسو جانبها الوحيد . فان اهداف السياسيين الشباب الذين تدربوا ليست هى البحث عن الحقيقة من اجل الحقيقة بل مجرد اتباع ما يرغبون في الاعتقاد فيه . ومن ثم فان السوفسطائيين مثل المحامين لا يعاؤون بحقيقة المسألة ، وهم قادرون على تقديم رصيد من الحجج حول اى موضوع او البرهنة على اية قضية وهم يشحنون قدرتهم لكن يجعلوا الاسوأ يبدو هو الافضل

والبرهنة على ان الاسود هو الابيض. وبعضهم - مثل جورجياس - اكدوا انه ليس ضروريا أن تكون لديهم أية معرفة بموضوع ما لكي يدلووا باجابات مرضية بشأنه . ولقد أخذ جورجياس على عاتقه بشدة ان يجيب على اى سؤال عن اى موضوع فى التو وعنو الخاطر . واستخدم لاحراز هذه الغايات مجرد الشقشة والتلاعب اللفظى . والسوفسطائيون بهذه الطريقة سمعوا الى تحير خصوصهم وبلبلتهم وتشويشهم واذا كان هذا مستحيلا لجأوا الى هزيمتهم بالعنف والضجة واللجاج . وهم يلجؤون أيضا الى التعمية بالتشبيهات الغريبة او المزخرفة والتلاعب بالتراكيب النحوية الشاذة وبالأمثال والجل الانفراتية القائمة على التناقض الظاهرى وبصفة عامة بكونهم مهرة وبارعين بدلا من أن يكونوا صادقين . وعندما يكون الانسان شاعبا غانه فى الغالب يتحير بالبراعة والمهارة وبالانفراق وبالحكمة القصيرة الموجزة ولكن عندما يكبر يتعلم الا يعبا بهذه الامور وأن يعتنى أساسا بجوهر وحقيقة ما يقال . ولقد كان اليونانيون شعبا شاعبا ، ولقد أحبوا الاقوال البارة وهذا هو ما يهم فى التسامح الذى اسبقوه حتى على أشد عبارات السوفسطائيين عبثا .

وأقدم سوفسطائى معروف هو بروتاجوراس . لقد ولد فى ابيدرا حوالى ٤٨٠ ق . م . ولقد جساب اليونان واستقر بعض الوقت فى أثينا . وعلى أية حال فقد اتهم فى أثينا بالتحلل والالحاد وهذا يستند الى كتاب الفه من موضوع الالهة وقد بداه بهذه الكلمات : « اما بالنسبة للالهة فماننى عاجز عن القول ما اذا كانت موجودة أم لا » ولقد حرق الكتاب علنا وكان على بروتاجوراس ان يهرب من أثينا ففر الى صقلية لكنه غرق وهو فى طريقه حوالى عام ٤١٠ ق . م .

وبروتاجوراس هو صاحب القول الشهير « الانسان هو معيار كل الاشياء ، معيار ما هو موجود لميكون موجودا ، ومعيار ما ليس بموجود فلا يكون موجودا » . وهذا القول يلخص فى عبارة واحدة تعاليم بروتاجوراس كلها . وفى الحقيقة انه يحتوى على شكل جينى للفكر الشامل للسوفسطائيين . لهذا يحسن أن نفهم تماما ما يعنيه هذا القول . لقد

اقام الفلاسفة اليونانيون الاول تفرقة واضحة بين الحس والفكر ، بين الادراك الحسى والعقل وآمنوا ان الحقيقة انها يكتشفها العقل لا الحواس . ولقد كان الايليون هم اول من اكد هذه التفرقة فالحقيقة القصوى للاشياء كما يقولون هى الوجود المحض الذى لا يعرف الا بالعقل ، والحواس هى التى تزغلنا بمظهر الصيرورة . ولقد اكد هيرقليطس بالمثل ان الحقيقة التى هى بالنسبة له قانون الصيرورة معروغة بالفكر وان الحواس هى التى تزغلنا بمظهر الدوام . وحتى ديمقريطس آمن بان الوجود الحق اى الذرات المادية هى من الصفر لدرجة ان الحواس لا تستطيع ان تدركها وان العقل وحده هو الذى يعى وجودها . والان : ان تعاليم بروتاجوراس تقوم أساسا على انكار هذه التفرقة والتشويش عليها . فإذا كان علينا ان نتيبن هذا فعلينا أولا وقبل كل شئ ان نفهم ان العنصر العقلى كلى والاحساس هو العنصر الجزئى فى الانسان . أولا العقل عنده القدرة على التوصيل والاحساس ليست عنده هذه القدرة . ان حواس ومشاعرى شخصية بالنسبة لى ولا يمكن نقلها الى الناس الاخرين . فمثلا ، لا يستطيع انسان ان ينقل احساس الحمرة الى انسان عنده عى ألوان لم يسبق له ان جرب احساس اللون الاحمر . لكن الفكرة العقلية يمكن توصيلها الى اى كائن عاقل . والان : فلنأخذ مسألة ما اذا كانت زاويتا قاعدة المثلث المتساوى الساقين . فإذا لجأنا الى شهادة الحواس فانه يمكن لانسان ان يقول ان الزاويتين تبدوان له متساويتين ، ويمكن لانسان آخر ان يقول ان إحدى الزوايا تبدو أكبر من الزاوية الأخرى وهكذا . ولكن اذا لجأنا الى شهادة العقل كما فعل اقليدس اذن فانه يمكن البرهنة على ان الزاويتين متساويتان ولا يكون هناك موضع للانطباعات الشخصية لان العقل هو قانون صادقنا صدقا كليا ومفروضا على الجميع . ان حواس شخصية وخاصة بى وهى لا تقيد أحدا عداى ، وان انطباعاتى من المثلث ليست قانونا مفروضا على أى انسان سواى . غير أن عقلى انها أشارك به جميع الكائنات العقلية الأخرى ، أنه ليس قانونا لى لحسب ، بل للجميع . أنه عقل متماثل عندى وعند الآخرين ، لهذا فان العقل هو العنصر الكلى والاحساس هو العنصر الجزئى فى الانسان . وهذه التفرقة هى عينها التى يرغبها بروتاجوراس من الناحية العملية . وهو لا يقصد بالانسان البشرية على

الاطلاق ، بل يقصد الانسان الفرد . وهو يقصد بهيكل جميع الاشياء
مقياس حقيقة الاشياء كلها ، ان كل انسان فرد هو مقياس ما هو حقيقى
بالنسبة له ، وليست هناك حقيقة سوى احساسات وانطباعات كل
انسان . وما يبدو صادقا بالنسبة لى صادق بالنسبة لى ، وما يبدو
صادقا بالنسبة لك صادق بالنسبة لك .

وعادة ما نفرق بين الانطباعات الذاتية والحقيقة الموضوعية .
وكلمتا ذاتى وموضوعى مترددان باستمرار طوال تاريخ الفلسفة ولما كانت
هذه هى المرة الاولى التى استخدم فيها هاتين الكلمتين وسوف اشرحهما
هنا . فى كل فعل من افعال التفكير يجب ان يكون هناك مصطلحان
بالضرورة : اننى انظر الان الى هذا المكتب والفكر فى هذا المكتب . هناك
(الانا) التى تفكر وهناك المكتب المفكر فيه ، (انا) فاعل الفكر
والمكتب هو موضوع الفكر . بصفة عامة الفاعل هو الذى يفكر والموضوع
هو ما يجرى التفكير فيه . الثانى هو ذلك الذى يمت الى الفاعل والموضوعى
هو الذى يمت الى الموضوع . ومن ثم لان معنى التفرقة بين الانطباعات
الذاتية والحقيقة الموضوعية واضح . ان انطباعى الشخصى قد يكون
ان الأرض مسطحة ولكن الحقيقة هى انها مستديرة . وعندما اكون
سائرا فى الصحراء فقد اتعرض للسراب واظن انه ماء امامى ، هذا هو
انطباعى الذاتى . والحقيقة الموضوعية هى انه لا يوجد شيء سوى
الرمل ، أن الحقيقة الموضوعية هى شيء له وجود خاص به ، مستقل عنى
ولا يهم ما افكر فيه أو ما تفكر فيه أنت ، لا يهم ما أريده أو ما تريده
أنت ، فالحقيقة هى على نحو ما هى عليه ، وعلينا أن نتطابق مع
الحقيقة ، والحقيقة لا تتطابق مع اهتماماتنا أو رغباتنا أو انطباعاتنا
الشخصية . ان تعاليم بروتاجوراس ترفض من الناحية العملية الى انكار
هذا . وما نقصده هذه التعاليم هو أنه لا توجد حقيقة موضوعية ، ولا
توجد حقيقة مستقلة عن الذات الفردية . وما يبدو للفرد على أنه حقيقى
هو حقيقى بالنسبة لهذا الفرد . وهكذا لان الحقيقة متطابقة مع
الاحساسات والانطباعات الذاتية .

وانكار التفرقة بين الحقيقة الموضوعية والانطباع الذاتى هو عين انكار التفرقة بين العقل والحس . بالنسبة لحواسى تلوح الارض مسطحة ، وتبدو مسطحة بالنسبة للمعين . ولا اعرف الحقيقة الموضوعية من أن العالم مستدير الا من خلال العقل . لهذا فان العقل هو المعيار الممكن الوحيد للحقيقة الموضوعية . واذا ائكرت الجانب الحق للعنصر العقلانى فانه سيقرب أن ستكون ضحية عاجزة فى ايدى الانطباعات الشخصية المتباينة . والانطباعات المتولدة من الحواسى تختلف عند الناس المختلفين ، فمانسان يرى شيئا ما بشكل ما ويراه آخر بشكل مغاير . لهذا اذا كان ما يبدو لى حقيقيا يكون حقيقيا لى وما يبدو حقيقيا لك يكون حقيقيا لك واذا كانت انطباعاتنا تختلف فانه سيقرب على هذا أن القضيتين المتناقضتين يجب أن تكونا كلتاهما صادقتين . ولقد فهم بروتاجوراس هذا بوضوح ولم يتصل من النتيجة . لقد علم أن جميع الاراء صادقة وأن الخطأ مستحيل وأنه مهما تكن القضية المطروحة فانه يمكن دائما معارضتها بقضية متناقضة بحجج صادقة متساوية وبحقيقة متساوية . . والنتيجة فى الحقيقة لهذا الاجراء هى سلب كل معنى من التفرقة بين الحقيقة والزيف ، وسيكون الامر سواء أن نقول أن كل الاراء صادقة أو نقول انها كلها زائفة ، وكلمتا صدق وزيف فى هذا السياق لا معنى لهما . والقول أن ما اشعر به هو الصدق بالنسبة لى لا يعنى الا أن ما اشعر به هو ما اشعر به . واطلاقى عليه « الصدق بالنسبة لى » لا يضيف شيئا للمعنى .

ويبدو أن بروتاجوراس قد توصل الى هذه المعائد بملاحظة الانطباعات المختلفة عن الشيء الواحد الذى تولدها أعضاء الحس عند الناس المختلفين بل وحتى للشخص نفسه فى اوقات مختلفة . لماذا كانت المعرفة تعتمد على هذه الانطباعات فان الحقيقة من الشيء لا يمكن أن تتأكد . كما تأثر أيضا بتعاليم هيرقليطس . لقد علم هيرقليطس أن كل دوام وهم ، فكل شيء هو صيرورة دائمة ، وكل الاشياء تتدفق ، وما هو موجود فى هذه اللحظة لا يعود موجودا فى اللحظة التالية وحتى فى اللحظة

الواحدة يؤمن هيرقليطس أن الشيء موجود وغير موجود . فإذا كان من الحق أن نقول أنه موجود فإنه من الحق أيضا بالمثل أن نقول . أنه غير موجود . وهذا في الواقع هو تعاليم بروتاجوراس .

وهكذا ترقى الفلسفة البروتاجورية الى مستوى الاعلان بأن كل معرفة مستحيلة ، فإذا لم تكن هناك أية حقيقة موضوعية فإنه لا يمكن أن تكون أية معرفة بها . واستحالة المعرفة هي أيضا تشكل موقف جورجياس . ومنوان كتابه يدل دلالة خاصة على حسب السوفسطائيين للانثراق أو التناقض الظاهري ، العنوان هو : « حول الطبيعة أو اللاوجود » . ولقد حاول في هذا الكتاب أن يبرهن على ثلاث قضايا : (١) لا شيء يوجد (٢) إذا وجد شيء فلا يمكن معرفته (٣) إذا أمكن معرفته فلا يمكن نقل معرفته الى الآخرين .

ومن أجل أن يبرهن جورجياس على القضية الاولى وهي « لا شيء موجود » ارتبط بـ مدرسة الايلييين وخاصة زينون . لقد علم زينون أنه في كل كثرة وحركة أى في كل وجود توجد تناقضات لا تصالح بينها . وزينون لم يكن اطلاقا من الشكاك ، فهو لم يكن يبحث عن التناقض في الاشياء من أجل التناقض بل لكي يؤيد الأطروحة الايجابية عند بارمنيدس وهي أن الوجود وحده موجود وأن الصيرورة ليست شيئا على الإطلاق . ولهذا يجب أن يعد زينون مفكرا بناء لا هادبا . ولكن من الواضح أنه بالتأكيد لحسب على العنصر السلبي في فلسفته فإنه يمكن استخدام نقائضه كأسلحة قوية في قضية النزعة الشكية والعدمية . وبهذه الطريقة استخدم جورجياس جدل زينون . لما كان كل وجود متناقضا فإنه يترتب على هذا أنه لا يوجد شيء . — كما أنه استغل حجة بارمنيدس الشهيرة بصدد أصل الوجود . يقول جورجياس إذا كان هناك شيء فإنه لا بد أن تكون له بداية ، وأن وجوده يجب أن يصدر إما عن وجود أو عن لا وجود ، فإذا كان يصدر عن وجود فإنه لا توجد بداية ، وإذا كان يصدر من لا وجود فإن هذا مستحيل لأنه ما من شيء يمكن أن يظهر من العدم لهذا فلا شيء موجود .

والقضية الثانية عند جورجياس هي : اذا كان هناك شيء موجودا
فانه لا يمكن معرفته ، وهذه القضية هي المتجه السوفسطائى فى الفكر
بقضه وتضيضه وهى توجد بين المعرفة والادراك الحسى وتجاهل
العنصر العقلى . ولما كانت الانطباعات الحسية تختلف عند الناس
المختلفين ، بل وحتى فى الشخص نفسه فان الشيء كما هو فى حد ذاته
لا يمكن معرفته . وتنشأ القضية الثالثة من التوحيد نفسه بين المعرفة
والاحساس حيث ان الاحساس هو ما لا يمكن توصيله .

وذهب السوفسطائيون المتأخرون الى ابعاد مما ذهب اليه
بروتاجوراس وجورجياس ، فقد كانت مهمتهم هى تطبيق تعاليم
بروتاجوراس على مجالى السياسة والاخلاق ، فاذا لم تكن هناك أية
حقيقة موضوعية واذا كان ما يبدو صادقا عند كل فرد هو بالنسبة
له الصديق فكذاك أيضا لن يكون هناك قانون أخلاقى موضوعى وما يبدو
انه صواب بالنسبة لكل انسان هو صواب بالنسبة له . واذا كان علينا ان
نحرز شيئا جديرا بان نطلق عليه الاخلاقيات لمواضع انه يجب ان يكون
قانونا للجميع وليس مجرد قانون للبعض ويجب ان يكون صادقا وملزما
لجميع الناس ومن ثم يجب ان يتأسس على ما هو كلى فى الانسان اى
عقله . وان تاسيسه على الانطباعات الحسية والمشاعر يعنى تاسيسه على
الكثبان الرملية المتحركة . ان مشاعرى واحاسيسى لا تلزم اى أحد
سواى ومن ثم فان القانون الصادق الكلى لا يمكن ان يتأسس عليها .
ومع هذا وجد السوفسطائيون بين الاخلاقيات ومشاعر الفرد ، وما اظن
انه صواب يكون صوابا بالنسبة لى ، وما نظنه صوابا بالنسبة لك هو
صواب بالنسبة لك ، وما يريده كل انسان بارادته اللاعقلية ويختار ان
يفعله يكون مشروما له ، وهذه النتائج استخلصها بولوس وتراسيماخوس
وكريتياس .

والان اذا لم يكن هناك شيء هو الصواب الموضوعى على هذا النحو
فانه سيقترن على ذلك ان قوانين الدولة يمكن الا تتأسس الا على القوة
والعادة والقناعة . اننا غالبا ما نتحدث عن القوانين العادلة والقوانين
الخيرة ولكن ان نتكلم بهذه الطريقة معناها اننا نضمن كلامنا وجود معيار

موضوعي للخير والعدالة به يمكننا أن نقارن القانون وثنيتين ما اذا كان يتفق مع ذلك المعيار أم لا . وبالنسبة للسوفسطائيين الذين انكروا أى معيار من هذا النوع يصبح من اللغو الحديث عن القوانين العادلة والخيرة، غما من تانون خير أو عادل في ذاته لانه لا يوجد شيء اسمه الخير أو العدالة . أو اذا استخدموا كلمة مثل العدالة فانهم يحددونها هل تعنى حق الاقوى أو حق الاغلبية . وقد استخلص بولوس وتراسيماخوس بالتالى ان قوانين الدولة هى من اختراع الضعفاء الذين بلغ بهم المكر مداه — وقد لجأوا الى هذه الحيلة — للسيطرة على الاقوياء وسلبهم ثمار قوتهم الطبيعية . ان تانون القوة ليس الا القانون الوحيد الذى تعترف به الطبيعة . لهذا اذا كان الانسان قويا بما فيه الكفاية لتحدى القانون بالحصانة فان له الحق أن يفعل هذا ، وهكذا كان السوفسطائيون اهل من روجوا لمذهب القوة هى الحق وأن لم يكونوا الاخيرين . وعلى هذا النحو غسر كريتياس الاعتقاد الشعبى والايمان بالالهة على انه اختراع من جانب سياسى محترف للسيطرة على الغوفاء عن طريق الخوف .

ومن الواضح الان ان الاتجاه الكلى لهذه التعاليم السوفسطائية هو اتجاه مدمر ومعاد للجميع . انه مدمر للدين والاخلاقيات وأسس الدولة وكل المؤسسات القائمة ونستطيع الان ان نتبين ان آراء السوفسطائيين كانت في الواقع بكل بساطة هى بلورة في الفكر المجرد للاتجاهات العقلية لهذا العصر . فالتناس في الممارسة والسوفسطائيون في النظرية يطاؤون تحت اقدام قيود القانون والسلطة والعادة ولا يتحركون سوى تحدى الفرد في ارادته الفجة وانانيته ولقد كان هذا العصر في الواقع — « عصر نهضة » وهو يعنى عصر استنارة . وعصور الاستنارة هذه على ما يبدو تاتى دوريا في تاريخ الفكر وفي تاريخ الحضارة . ولقد كان هذا أول عصر نهضة يتناوله تاريخ الفلسفة وأن لم يكن الاخير . لقد كان مصر تنوير يونانيا . ومثل هذه العصور لها خصائص معينة : فهى تاتى — كتعادة عامة — عقب حقبة من الفكر البناء . وفي مثالنا الراهن ياتى عصر التنوير اليونانى عقب التطور العظيم للعلم والفلسفة من طاليس الى انكساجوراس . وفي مثل هذه الفترة البناء يحمل المفكرون الكبار مبادئ جديدة تتسرب في خلال الزمن الى جماهير الشعب وتؤدي الى علم شعبى

ان لم يكن علما ضخلا وثقافة واسعة الانتشار ، وتصبح التربية الشعبية صفة للعصر والانكار الجديدة المنبثة وسط الشعب تحطم المسلمات القديمة والافكار القائمة ، وهكذا يصبح الفكرى الذى كان بناء فى الاول مدمرا وهو متغلغل وسط الناس . ومن ثم فان التفكير الشعبى فى عصر التنوير يلقى الى الرغض والشك وعدم الايمان . انه فكر سلبي فحسب فى أوجه نشاطه ونتائجه ، ويتم تدمير السلطة والتراث والعادات اما كنية او جزئيا . ولما كانت السلطة والتراث والعادات هى أسمنت البناء الاجتماعى فانه يظهر تحلل عام لهذا البناء الى افراده المكونين له ، ويوضع التأكيد كله على الفرد . ويصبح الفكر متركزا حول الذات ، ان الفردية هى نفخة سائدة والذاتية المتطرفة هى مبدا العصر . وكل هذه الصفات تظهر فى عصر النهضة اليونانى . والمذهب السوفسطائى القائل ان الحقيقة هى ما اعتقده (أنا) والخير هو ما اختار أن افعله (أنا) هو التطبيق المتطرف للمبادئ الذاتية والمتمركزة حول الذات .

ولقد كان القرن الثامن عشر فى أوائله فى انجلترا وفرنسا بالمثل عصر تنوير وكذلك هذه الحقبة التى تكاد نخرج منها الان غمى : تحلل العديد من صفات عصر النهضة فهو قرن ملء بالشك والتدمير . وقد تعرضت للنقد المدمر كل المؤسسات القائمة والزواج والاسرة والدولة والقانون . ولقد جاء عقب انتهاء حقبة عظيمة من التفكير البناء والتطور العلمى فى القرن التاسع عشر . وأخيرا فان العصر قد أوجد فلسفته البروتاجورية والتى يسميها البراجماتية ، فإذا لم تكن البراجماتية متمركزة الذات غمى متمركزة اجتماعيا ، والحقيقة لا تعود منظورة على انها حقيقة موضوعية على البشرية ان تتطابق معها ، فما هو (مفيد) فى اعتقاده والايمان (المثر) مفليا هو الحقيقة . ولكن لما كان (المثر) فى عصر وبلد غير (مثر) فى عصر آخر وبلد آخر لان ما هو مفيد فى اعتقاده اليوم سيكون بلا جدوى فدا فانه يترتب على هذا عدم وجود حقيقة موضوعية مستقلة عن البشرية جمعاء . ان الحقيقة لا تتحدد الان على انها- مستندة الى احساسات الانسان كما كان الحال عند بروتاجوراس

بل على انها معتقدة على ارادة الانسان . وفي الحالين لا نجد أن العنصر الكلى في الانسان أى عقله هو الذى يكون اساس الحقيقة والاخلاقيات بل نجد العنصر الجزئى الفردى الذاتى فيه .

وعلىنا الا ننسى الجدارات الكثيرة عند السوغسطائيين . فمن الناحية الفردية كانوا في الغالب رجالا جديرين بالاحترام غلا شيء يمكن أن يؤخذ ضد بروتاجوراس وأصبح المثل بروديكوس لحكمته وصواب مبادئه . زيادة على ذلك ساهم السوغسطائيون كثيرا في تقدم المعرفة . لقد كانوا اول من وجهوا الانتباه الى دراسة الكلمات والجمل والاسلوب والنثر الفنى والايقاع ، ولقد كانوا مؤسسى علم الخطابة ، ونشروا التعليم والثقافة في جميع انحاء اليونان واوجدوا دالعا كبيرا لدراسة الافكار الاخلاقية التى جعلت من تعاليم سقراط أمرا ممكنا واثاروا دوامة من الافكار بدونها ما كان يمكن لعصر افلاطون وأرسطو العظيم أن يرى النور . ولكن من وجهة النظر الفلسفية جدارتهم قائمة لاول مرة في الاعتراف العام (بحق الفاعل) ، فخلد كان هناك — برغم كل شيء — كثير من المبررات في هذه الهجمات التى شنّها السوغسطائيون على السلطة والاشياء القائمة والتقاليد والعادات والمعتقدات . والانسان ككائن عاقل لا يجب أن تتجبر فيه السلطة والمعتقد والتراث . انه لا يمكن أن يخضع بالعنف لفرض العقائد من مصدر خارجى . وليس هناك غرد له حق القول : « أنت سوف تعتقد في هذا » أو « أنت سوف تعتقد في ذاك » ، وأنا ككائن عاقل لى الحق في استخدام عقلى والحكم بنفسى . لماذا أراد انسان أن يقتنعى غلا يجب أن يلجأ الى القوة بل الى العقل . وهو بهذا لا يفرض آراءه على من الخارج ، بل يبيث آراءه من المصادر الباطنية لتفكرى ، انه يرى أن آراءه هى في الواقع آرائى . اذا ما تبينت هذا . لكن خطأ السوغسطائيين هو أنهم وهم يعترفون بحق الذات أو الفاعل ينسون بالمرّة ويتجاهلون تماما (حق الموضوع) . فالحقيقة لها وجود موضوعى وهى على ما هى عليه سواء آمنت بهذا أم لا . أن خطاهم هو أنهم بالرغم من أنهم قد تبينوا بحسب أن الحقيقة والاخلاقيات صادقة بالنسبة لى يجب أن تتطور من نفسى لا أن تفرض من الخارج ومع هذا وضعوا التاكيد على خصائصى ودواعى ومسامرى واحساساتى الجزئية العرضية وجعلوها مصدر الحقيقة والاخلاقيات بدل التاكيد على الجانب الكلى في وهو العقل كمصدر للحقيقة

والصدق . « الإنسان هو معيار الأشياء جميعا » ، من المؤكد هذا ، ولكن الإنسان ككائن مائل لا الإنسان كحزمة من الاحساسات الجزئية والانطباعات الذاتية والدوافع والابتسارات اللاعقلية والتمركز الذاتي الارادى والغرائب والخزيملات والخيالات .

والامثلة الطيبة على المبادئ الحقّة والخاطئة عند السوفسطائيين نجدها في البروتستنتانية المحدثّة والديمقراطية الحديثة . فالبروتستنتانية كما يقال في الغالب قائمة على حق الحكم الخاص وهذا ببساطة هو حق الفاعل ، حق الفرد في ممارسة عقله . ولكن اذا عسرنا هذا على انه يعنى أن كل فرد مخول له أن يشكل أهواءه وتخيالاته الوهمية كتشانون في المسائل الدينية اذن فسيكون لدينا النشوع السيئ من البروتستنتانية والديمقراطية هي بكل بساطة بروتستنتانية سياسية والانكار الديمقراطية هي النتاج المباشر لحركة الاصلاح البروتستنتانية . يقوم المبدأ الديمقراطي على انه ليس مطلوبا من الكائن العاقل أن يطيع القانون الذي لا يقبله عقله . لكن القانون يجب أن يتأسس على العقل ، على ما هو كلى في الإنسان . انا ، كفرد ، كمجرد انا ، ليست لدى حقوق ولكن عندما اكون كائنا مائلا ، كائنا كليا بالامكانية ، عضوا في مجتمع العقل تكون لى حقوق واستطيع أن اشرع لنفسى وللآخرين . ولكن اذا كانت ارادة الفرد الهوائية وأهواؤه موجودة في القانون اذن فسوف تتحول الديمقراطية الى غوضوية وبولشفية .

وسيكون خطأ كبير المتراض أن مذاهب السوفسطائيين هي مجرد افكار على عليها الزمن وانهار افكار ميتة وحرية لانهم سوى المؤرخين وليست لها أهمية بالنسبة لنا . بالعكس ، أن الفكر الشعبى الحديث يروج بالفكر واتجاهات السوفسطائيين وغالبا ما يقال أن الإنسان يجب أن تكون له قناعات قوية وهناك أناس يشتطون حتى يقولون أنه لايمكن ما يؤمن به الإنسان طالما أن ما يؤمن به يؤمن به بقوة وبشدة . ومن المؤكد الآن أن من الحق أن الإنسان ذا القناعات القوية أكثر أهمية من الإنسان الذي بلا آراء . أن الاول هو على الاقل قوة في العالم على حين أن الثانى بلا لون وبلا فاعلية . ولكن مجرد التاكيد المطلق على القناعات

وحدها امر خاطيء فالاختبار الاخير لما له قيمة يجب في المقام الاول ان يكون ما اذا كانت قناعات الانسان حققة ام زائفة ، يجب ان يكون هناك معيار موضوعي للحقيقة ونسيان هذا والتحدث عن مجرد وجود آراء قوية في حد ذاتها هو الوقوع في نفس خطأ السوفسطائيين .

وهناك قول عام شائع آخر هو ان لكل فرد الحق في ان تكون له آراؤه الخاصة . هذا حق وهذا يعبر عن حق الفاعل في استخدام عقله ولكن يجرى تفسير هذا القول أحيانا على نحو مختلف ، فإذا تمسك الانسان برأى لا عقلى كامل وإذا كان كل سلاح ينزع من يديه وإذا كان يزاح من كل موضع يتخذه — حتى أنه لا يبقى له سوى الاعتراف بأنه مخطيء فإن مثل هذا الانسان سوف يتمسك بالقول أن له الحق في ان تكون له آراؤه . ولكننا لا نذهب هذه الوجهة فالانسان له حق الآراء الخاطئة ، أنه لا يوجد أى حق في الآراء الخاطئة . ليس لك حق في رأى من الآراء ما لم يتأسس على ما هو كلى في الانسان الا وهو عقله . وأنت لا تستطيع ان تزعم هذا الحق باسم انطباعاتك الذاتية واهوائك اللاعقلانية . وإذا فعلت هذا فأنت تخطيء خطأ السوفسطائيين .

واتجاهات النمط الأكثر ضحالة للعقلانية الحديثة تظهر تفكيراً سوفسطائياً مماثلاً. فيقال أن الافكار الخلقية تتباين كثيراً في البلدان المختلفة والعصور المختلفة فمثلاً البغاء مسموح به في اليابان والفحشاء في المحارم لم يكن ممنوعاً في مصر القديمة . وهذه الافكار يجب ان تكون تحذيراً لنا ضد العقلية الضيقة الانق القطعية في المسائل الاخلاقية . ولكن بعض الناس يستخلص من هذه الوقائع أنه لا يوجد قانون خلقى صادق كلى وموضوعى حقيقى . أن النتيجة لا تترتب على المقدمات والنتيجة زائفة . ان آراء الناس تختلف لا حول المسائل الاخلاقية لمحسب بل أيضا حول أى موضوع تحت الشمس . اذا كان الناس منذ بضع مئات من السنين آمنوا بان الارض مسطحة على حين اننا نؤمن الان بأنها مستديرة فاته لا يترتب على هذا أنها بلا شكل على الإطلاق وأنه لا توجد حقيقة مطلقة

في المسألة . وإذا كانت آراء الناس تختلف في العصور المختلفة والبلدان المختلفة حول ماهية القانون الخلقى الحق فانه لا يترتب على هذا انه لا يوجد قانون خلقى موضوعى .

وسوف نأخذ مثالنا الاخير الحديث الدائر الان عن أهمية تنمية شخصية الانسان . يقال ان الانسان يجب « ان يكون نفسه » وأن التعبير عن غريته يجب ان تكون فكرته الاساسية . ومن المؤكد انه امر طيب ان يكون الانسان نفسه بمعنى انه سيكون امرا زائفا التظاهر بما ليس عليه . زيادة على ذلك مما لاشك فيه ان لكل انسان مواهب خاصة معينة يجب تطويرها حتى يمكنهم ان يساهموا — كل بطريقته الخاصة — بقدر الامكان في الثروة الروحية والمادية للعالم . غير ان هذا المثل للفردية يفضى في الغالب الى تطورات خاطئة كما راينا في مجالى الفن والتعليم . فناديب مثل اوسكار وايلد الذى شخصيته شريرة في جوهرها يدافع عن مبادئه الفنية المتحللة على اساس انه يحتاج الى ان يعبر عن شخصيته وأن الفن ليس سوى مثل هذا التعبير الشخصى وانه غير خاضع لاي معيار سوى غريزة الفنان . وهناك بعض الكتاب الذين يكتبون في التربية ومن بينهم الكاتب المسرحى الايرلندى برنارد شو يتشابهون مع السيفسطائيين وهم يقولون لنا ان محاولة تعديل شخصية الطفل بالنظام هو خطأ في حق شخصيته وأن الطفل يجب ان يسمح له تطوير غريته على نحو مطلق . ولكن علينا ان نحتج ضد هذا لان تربية الفردية كشيء في ذاته ووضع تأكيد مطلق عليها امر خاطئ . ان تربية الفردية ليس شيئا حسنا في ذاته ، فليس شيئا طيبا اذا كانت الفردية فردية لا قيمة لها . فاذا ابدى الطفل ميولا وحشية أو انانية فيجب اخضاعه للنظام ومن السخف اتقنة شخصيته لدرجة ان تتطور كما تشاء . وبالطريقة نفسها فان مثال الفردية غالبا ما يتم تفسيره على انه يعنى أن مجرد تربية النزعات المتمركزة الذات وغرائب الفرد شيء طيب . غير ان التفردات الشخصية للانسان هي بالضبط ما ليس له قيمة فيه . وما يستحق ان نعتبره الحقوق المقدسة (للشخص) هو طبيعته العقلانية والكلية .

الفصل العاشر

سقراط

وسط انهيار مثل الحقيقة والاخلاقيات من جراء السوغسطائين ظهرت في أثينا شخصية سقراط الذى قدر عليه أن يستعيد النظام من وسط الفوضى وادراج السوية في الحياة الثقافية المفككة في ذلك العصر . لقد كان أبوه نحاسا و أمه قابلة ولا يعرف الا القليل من أوائل حياته وتربيته فيما بدا أنه اشتغل بوظيفة أبيه كمثل . وفي السنوات الأخيرة جرت العادة على مرض بعض التماثيل في الاكروبوليس في أثينا وتيل أنها من صنع سقراط . لكنه تخلص من مهنته في سن مبكرة لكي يكرس نفسه لما اعتبره رسالته في الحياة الا وهى الفلسفة ولقد أمضى حياته بالكامل في أثينا ولم يفاندها إطلاقا سوى لفترات قصيرة في ثلاث مناسبات عندما جند في الحملات العسكرية في الجيش الاثينى . ولقد اشتغل فيما يتراوح ما بين عشرين عاما وثلاثين عاما بالفلسفة في أثينا الى ان اتهم وهو في السبعين بانكار الالهة القومية وادراج آلهة من عنده وانفساد الشباب وبسبب هذه التهم حكم عليه بالموت وأعدم .

والظاهر الشخصى لسقراط شنيع فهو قصير وقبيح ومع تقدمه في السن أصيب بالصلع واتفه عريض مسطح ملئ الى الأعلى ، وهو يمشى وهو يعدو على نحو غريب وله عادة تحريك عينيه بشكل دائرى وملابسه قديمة وفقرية وهو لا يعاب بالمظاهر الخارجية الا قليلا او لا يعاب بها على الاطلاق .

ويؤمن سقراط بأنه مستلهم في أعماله بصوت علوى يسميه (الشيطان) وهذا الصوت — فيما يعتقد — أعطاه القدره على تمييز النتائج الطيبة من الشريرة لاماله المفترضة وما من شيء يستطيع أن يحول بينه وبين اطاعة أوامره . ولم يشيد سقراط أية لفلسفة أى أنه لم يشيد مذهبا نسقيا في الفلسفة وهو مؤلف نزعات فلسفية ومنهج فلسفى ولم يخضع آراءه للكتابة وطريقته في التفلسف قائمة على الجدل وكانت ملته أن يتوجه الى السوق

في اثينا يوميا أو أية بقعة أخرى يتجمع فيها الناس وهناك ينخرط في النقاش مع أي شخص مستعد للتحدث معه عن المشكلات العميقة للحياة والموت ويستطيع الفقير أو الفنى الشاب أو العجوز الصديق أو الغريب أن ينصت كما يشاء لحديث سقراط . ولم يكن يتقاضى أجرا كما يفعل السوغسطائيون وظل دائما انسانا فقيرا . ولم يكن مثل السوغسطائيين يلتقى بخطب مسببة واحاديث مطولة ولم يكن يزوق المحادثة على الاطلاق وكثيرا ما يكون الطرف الآخر هو المستأثر بمعظم الحديث ولم يكن يفعل سوى المقاطعة متدخلًا بالاسئلة والتعليقات ومع هذا يظل سيد المحادثة دائما ويوجهها الى قنصوات مثمرة . وتضطررد المحادثة أساسا بمنهج السؤال والجواب وهو بالاسئلة الدقيقة يبتصم افكار شريكه في النقاش فيصححها أو يفندها أو يطورها

وسقراط وهو يواصل عمله اليومي قد اعتبر نفسه دون شك منشغلا برسالة مفروضة عليه من جانب الرب على نحو غير طبيعى . وعن أصل هذه الرسالة لدينا قدر منها في محاولة (الدفاع) لاملاطون حيث وضع على لسان سقراط هذه الكلمات . (١) « كان شريفون كما تعلمون صادق الشعور في كل مايعمل ، فقد ذهب الى معبد دلفى وسال الراعية في جراءة لتنبؤه — وأعود فأرجو الا تقاطعونى — سال الراعية لتنبؤه أن كان هناك من هو أحكم منى فأجابت النبىة أن ليس بين الرجال من يفضلنى بحكمته . . . لما اتانى جواب الراعية قلت في نفسى : ماذا يعنى الاله بهذا ؟ انه لغز لم أفهم له معنى ، من جانبى ليس لدى من الحكمة كثير ولا قليل فماذا عساه يقصد بقوله اننى أحكم الناس ؟ ومع ذلك فهو اله يستحيل عليه الكذب لان الكذب لا يستقيم مع طبيعته ففكرت وامعنت في التفكير حتى انتهيت آخر الامر الى طريقة احقق بها القول اعترفت أن أبحت ممن يكون أحكم منى ، فان صادقته أخذت سمى نحو الاله لارد عليه ما زعم فأقول له : (هاك رجلا

(١) هذا النص لمضلت ادراجه نقلا عن الترجمة الرائعة التى قام بها الدكتور زكى نجيب محمود للمحاورة ضمن كتاب (محاورات املاطون) الذى يضم ترجمته لمحاورات املاطون . أوطيفرون ، الدفاع ، أثريطون ، نيدون (المترجم)

أكبر منى حكمة وقد زعمت انى أحكم الناس) لهذا قصدت الى رجل السياسة — ولا حاجة بى الى ذكر اسمه — فقد عرفت بهكمته وامتحنته فانتهيت الى النتيجة الاتية :

لم اكد أبداً معه الحديث حتى قرت في نفسى عقيدة بأنه لم يكن حكيماً حقاً ، على الرغم من شهادة الكثيرين له بالحكمة ، وعلى الرغم مما ظنه هو نفسه في حكمته وقد جاوز به الغرور شهادة الشاهدين فحاولت ان اقنعه بأنه وان يكن قد ظن في نفسه الحكمة الا أنه لم يكن بالحكيم الحق ، فنادى به ذلك الى الغضب منى وشاطره في غضبه كثيرون ممن شهدوا الحوار وسمعوا الحديث ، فغادرته قائلاً في نفسى : انى وان كنت اعلم ان كلينا لا يدرى شيئاً من الخير والجمال فاننى افضل منه حالا لانه يدمى العلم وهو لا يعلم شيئاً . واما انا فلا ادرى ولا اعرض من سابقة دموعى في الفلسفة فانتهيت معه الى النتيجة نفسها وعادانى هو الاخر وأيده في موقفه عدد كبير .

ونستطيع ان نتبين في هذه الفقرة أيضاً الاصل المألوف لصفة سقراطية خاصة أخرى الا وهى « التهكم » السقراطى . فان سقراط يقوم في أية مناقشة بالاعتراف بأنه جاهل جهلاً مطبقاً بالموضوع المطروح وأنه ليس مهتماً الا بتعلم الحكمة التى لدى المتحاور معه . وهو متأثر للغاية بالفكرة الزاهية الى أنه ليس هو فقط بل كل الآخرين يعيشون في معظم الأحيان في جهل بالاشياء التى تعد من أهم ما يكون لمعرفة الا وهى : طبيعة الخير والجمال والحق ولقد آمن بان المعرفة الذاتية الاسلوبية للحكيم هى في معظمها ليست سوى الجهل المتبدى . ومع هذا اتخذ من الاعتراف بالجهل هذا سلاحاً هجومياً وتحول على يديه الى سلاح خطابى استخدمه ببراعة ضد أولئك المتباهين بأهبيتهم وحكمتهم والمتظاهرين بمعرفة ليست لديهم . ومثل هذا التظاهر الضحل بالمعرفة يفضحه سقراط تون هوادة . ومع أمثال هؤلاء الناس يبدأ النقاش بالانقراض بجهله والتعبير من رغبته في تعلم المعرفة التى لديهم . وهم في شغفهم باستعراض معرفتهم انما يندفعون للانقراض ببعض

التوكيدات الموجبة . ويظهر سقراط ابتهاجه بهذا لكنه يضيف أن هناك شيئا أو شيئين في الموضوع المطروح لم يفهمه ويشعر في الغاء أسئلة محرجة لظهار الضحالة أو التفاهة أو الجهل الوارد في الاجوبة .

ولقد كان شباب اثينا هو الذى تجمع حول سقراط الذى كان بالنسبة لهم مركزا للنشاط الثقافى وينبوعا للإلهام وهذه الواقعة هى التى شكلت لهما بعد أساس اتهامه « بافساد الشباب » . لقد كان انسانا له أنبل طبع وأبسط حياة ، ولم يكن يتقاضى أجرا ولم يقتن ثروة . لقد كان غفيرا لا يهتم بالخبرات الدنيوية وهو متحرر من الاحتياجات والرغبات العادية لدى الناس وكرس نفسه تماما لاترار ما يراه وحده له قيمة الا وهو الحكمة والفضيلة . ولقد كان مزودا بقوة على التحمل الجسمانى والعزيمة الاخلاقية وعندما اشترك فى الجيش فى حرب البيلوبينيز أدهشه رفاقه من الجنود بشجاعته وتحمله الشديد لكل مشقة . وفى مناسبتين خاطر بنفسه لانقاذ حياة رفاقه . ويقال ان سقراط فى معركة ديليوم كان الوحيد الذى احتفظ برأسه مرغوعا من الاثينيين وكان رفيقا ممتازا ورغم بساطة عاداته وتحرره من اللذات المادية لم يجعل من هذا التحرر اقنوعا أو صنما معبودا ولم يجعله ينحدر الى مصاف الزهد الشديد . وهكذا لم يكن يحتاج للنبيذ ولكن اذا كانت المناسبة تقتضى هذا لم يكن يكتفى بالشرح بل كان يفوق الآخرين فى الشراب دون أن تهتز له شعرة . وفى محاوره (المأدبة) يصور افلاطون شخص سقراط وهو جالس طوال الليل يشرب ويتجادل فى الفلسفة مع أصدقائه . وتدرجيا يبدأ الضيوف يطوحون الواحد بعد الآخر تاركين سقراط وشخصين آخرين فقط وأخيرا مع طلوع الفجر ينام هذان الشخصان أيضا غير أن سقراط يهب ويفتسل ويتوجه الى السوق ليبدأ عمله اليومى .

وعندما بلغ السبعين حوكم بثلاث نهم :

(١) انكار الالهة القومية .

(٢) تنصيب آلهة جديدة خاصة به :

(٣) اغساد الشباب . وهذه التهم كلها لا أساس لها بالمرة . فالتهمة الاولى يمكن تماما توجيهها ضد معظم المفكرين اليونان السابقين لمعظمهم لا يؤمن بالديانة القومية ، بل كثير منهم ينكر صراحة وجود الالهة . ويكاد يكون سقراط هو وحده الذى امتنع عن مثل هذه الأقوال بل بالعكس ، كان يشترك في تكريم الالهة وكان يحث سامعيه في أية مدينة يتواجد فيها على تكريم الالهة حسب عادات تلك المدينة . وعلى أية حال ، فإنه — حسب رواية أكرينوون — يميز بين الالهة المتعددين والخالق الوحيد للكون الذى يدبر ويرمى ويحرس نفوس الناس . وتبدو التهمة الثانية قائمة على رغم سقراط أنه يهتدى بصوت باطنى علوى ولكن مهما تأملنا في هذا الزعم فإنه لا يصلح أساسا قويا لاتهامه بالدموة لاله جدد . والتهمة الثانية الخاصة باغساد الشباب هي بالمثل لا أساس لها بالرغم من أن القبيادس الذى كان تلميذا مفضلا لسقراط أصبح خائنا لاثينا غيبا بعد وعاش حياة تحلل بشكل لا خلاق له وهذا بلا شك القى ظللا على الفيلسوف في أمين الاثينيين . ولكن سقراط لم يكن مسئولاً عن الانفعال الشائنة التى ارتكبتها القبيادس وكان تأثيره العام على الشباب الاثينى على عكس الاغساد تماما .

فماذا اذن كانت الاسباب الحقيقية لهذه الاتهامات ؟ أولا ليس هناك شك أن سقراط قد خلق له أعداء شخصيين عديدين ، فهو في مجادلاته اليومية لم يكن يخرج فحسب الرجال الاقوياء في أثينا بل اظهر جهرة وبشكل نجح جهل أولئك الذين يتظاهرون بالحكمة . وعلى أية حال لم يكن هناك سبب يدعو الى الاعتقاد بأن الثلاثة الذين وجهوا الاتهام وهم مليتوس وليتون وأنيثوس وجهوا الاتهام بسبب العداوة الشخصية ، غير أنهم كانوا رجالا من قش دفعهم للابام أشخاص اقوياء ظلوا في الساحة الخلفية . ثانيا اظهر سقراط بغضا للديمقراطية الاثينية . لم يكن من ناحية الوجدان والشعور أرسقراطيا كما لم يكن من مؤيدى مصالح الصفوة من القلة أصحاب الامتيازات لكنه لم يستطع أن يكيف نفسه مع حكم الفوقاء الذى كان يتم باسم الديمقراطية . ولقد اعتقد سقراط أن حكم الدولة يجب أن يقوم في أيدي الحكماء والعادلين والاخبار المحربين على الحكم وهؤلاء قلة بالضرورة . وهو نفسه لم يشترك بأى دور في الحياة السياسية في ذلك الوقت مفضلا أن يقود بتأثيره ونصيحته الشباب الذين قد تقع في أيديهم في

يوم ما واجبات الدولة . ولم يحدث الا في مناسبتين اثنتين فقط ان اشترك في السياسة وفي المناسبتين تعرض سلوكه للهجوم . وهاتان الحادثتان وارحلتان في محاورة (الدفاع) لافلاطون سوف أوردها . والحادثة الاولى تشير الى ما بعد موقعة أرجينو ساي ، لقد أحرز الاسطول الاثيني نصرا هناك لكنه خسر خمسا وعشرين سفينة حربية وغرق كل بحارة هذه السفن ويعزا هذا الى اهمال القادة وكانت هناك حيرة في اثينا عند عودتهم ما اذا كان القادة يقدمون الى المحاكمة وبمقتضى قانون اثينا فان كل متهم يجب ان يقدم في محاكمة منفصلة ولكن القضاة وهم مهتمون بادانة القادة قرروا في هذه الحالة محاكمتهم كلهم دفعة واحدة . يقول سقراط في محاورة (الدفاع) : « اننى لم أشغل منصباً الا مرة عضوا في مجلس الدولة وكانت رئاسة المجلس عند محاكمة القواد الذين لم ينقذوا جثث القتلى بعد موقعة أوجنيس لقبيلة أنتيوخس — وهى تبيلتى — لرأيتم ان تحاكموهم جميعا . وكان ذلك منافيا للقانون كما أدركتم ذلك جميعا غيبا بعد ، ولكنى كنت اذ ذاك وحدى بين اهل برتيان اعارض الاعتثات على القانون ، وأعلنت رأيي مخالفا لكم . ولما تهددنى الخطيئة بالحبس والطرده وصحتم جميعا في وجهي آثرت ان أتعرض للخطر مدافعا عن القانون والعدل على أن أساهم في الظلم خفية السجن أو الموت حدث ذلك في عهد الديمقراطية ، فلما تولى زمام الامر الطفافة الثلاثون أرسلوا الى والى اربعة معى وكنا تحت السقيفة غامرونا أن نسوق اليهم ليون السلاسى من بلدة سلامسى لينزلوا به الموت — وذلك مثل لاوامرهم التى اعتادوا أن يلقوها لكى يشركوا معهم في جرائمهم اكبر مدد ممكن من الناس فبرهنت لهم قولا وملا ابنى لا أعبا بالموت وانه لايزن عندى قشة أن صح هذا التعبير وان كل ما أخشاه هو أن أسلك سلوكا معوجا شائنا فلم أرهب طفيان تلك العصبة الظالمة ولم تضطرنى الى ركوب الخطأ . فلما أخرجنا من السقيفة حيث كنا ذهب الاربعة الآخرون الى سلامسى في طلب ليون . أما أنا فقد أخذت سمى نحو الدار في هدوء صامت ، وكنت أتوقع أن ألقى حياتى لقاء ذلك العصيان لولا أن دالت دولة الثلاثين بعد ذلك بقليل . » (١) .

ولكن كان هناك سبب ثالث واكبر لادانة سقراط . فهذه التهم وجهت اليه لان العقلية الشعبية قد خلطت بينه وبين السوغسطاين ، وهذا امر خاطيء تماما لان سقراط لا يماثل السوغسطاين بالرة سواء في طريقة حياته أو في اتجاه تفكيره وهى شىء مضاد للسفسطة . غير ان مثل هذا الخلط لدى العامة قائم ويتضح هذا من مسرحية « السحب » لاريستوفان . لقد كان اريستوفان رجعيا في الفكر والسياسة ويكره السوغسطاين باعتبارهم ممثلين للحدائثة وقد هاجمهم في مسرحيته الكوميديّة « السحب » . ويظهر سقراط في المسرحية باعتباره الشخصية المحورية وزعيم السوغسطاين . وهذا غير حقيقى بالرة ولكن هذا دليل على أن سقراط قد ظن عنه خطأ أنه سوغسطاى وساد هذا الظن بين الاثينيين . ولم يكن اريستوفان ليخاطر بايراد هذا في مسرحيته لو لم يكن جمهوره يشاركه في هذا الظن . وفي هذه الفترة كانت هناك موجة رجعية تغمر اثينا وكان هناك تحامل ضد السوغسطاين الذين كان الظن فيهم أنهم يقلبون جميع مثل الحق والخير. ولقد وقع سقراط ضحية لغضب الجماهير من السوغسطاين .

ولقد تبدى سقراط في المحاكمة رزينا ومثلنا بالثقة . ولقد كان معتادا في تلك الايام أن يقوم الشخص المتهم بالانتحاب والعمويل لتلقى القضاة والبحث عن خلاص بشنى الطرق ويستنير الشفقة باظهار زوجته واولاده في المحكمة . وقد رغب سقراط أن يفعل اى شىء من هذه الامور واعتبرها ليست مما يشرف الانسان . ولم يكن (دفاعه) في الحقيقة دفاعا عن نفسه بقدر ما كان اتهاما لقضائه وسكان اثينا على مسأدهم ورذيلتهم . وموقف سقراط هذا هو الذى ادى الى ادانته . ولقد كان هناك من الاسباب ما يدعو الى الاعتقاد بأنه لو كان لجأ الى الملاينة ولو بنغمة توفيقية لكان اطلق سراحه . ولقد ثبتت تهمته باغلبية قليلة . وكان القانون ينص اذا ثبتت التهمة أن يقوم أولئك الذين وجهوا الاتهام أن يقترحوا أولا العقوبة التى يرونها مناسبة ثم يقترح المتهم عقوبة بديلة ، وعلى القضاة أن يقرروا اى العقوبتين هو الملائم . ولقد اقترح متهمو

سقراط عقوبة الاعدام . وهنا كان يمكن لسقراط أن ينفذ بجلده باقتراح عقوبة خفيفة ، فلقد كان هذا سيرضى الناس الذين كانوا مهتمين بادانة الفيلسوف المتعيب . غير أن سقراط أكد وكله كبرياء أنه لما كان لم يرتكب أى جرم فانه لا يستحق عقابا وأن اقتراح عقوبة يعنى الاعتراف بانه مذنب . ولما كان يرى أنه ليس شخصا مذنباً بأية حال فقد نظر الى نفسه فى ضوء الاريحية العامة وعلى هذا فقد اقترح بأن يكرم تكريماً عاماً بأن يمنح مقعداً فى مجلس الشيوخ . ومع هذا لما كان القانون يرفمه على اقتراح عقوبة فقد اقترح مع ايمانه ببراعته أن يغرم ثلاثين قطعة نقدية . ولقد ملا هذا السلوك صدر قضائه ضيقاً منه فحكم عليه بالموت بأغلبية كبيرة ونجد ان حوالى ثمانين قاضياً ممن صوتوا لصالح تبرئته قد صوتوا الآن لاعدامه .

ولقد انقضى ثلاثون يوماً قبل اعدامه وأضى هذه الايام فى السجن . ولقد حثه أصدقاؤه المخلصون على الهرب وكانت هذه الامور ممكنة فى أثينا ولقد سبق لانكساجوراس أن هرب بمساعدة بركليز . وأن قطعة نقد غصية صغيرة فى يد حراسه يمكنها أن تحل المسألة ، وكان يمكن لسقراط أن يهرب الى تسالى حيث لا يطوله القانون كما هرب انكساجوراس الى ايونيا . غير أن سقراط أصر على الرفض قائلاً ان الهرب من الموت جبن وأن على الانسان أن يطيع القوانين . ولقد صدر الحكم بامداه ويجب أن يطيع القانون . وبعد ثلاثين يوماً حمل اليه كأس مسموم وقد شربه دون أن يهتز .

وهنا تأتى حكاية موت سقراط التى قصها افلاطون والتى اقتبسها من محاوره (غيدون) وهى فى تفاصيلها لا تعد تاريخية لكن يمكننا بالمثل أن نؤمن أن الحوادث الرئيسية وكذلك الصورة المرسومة لنا من تحمل الفيلسوف وجلده فى لحظاته الاخيرة هى تصاوير دقيقة للحقائق .

« لقد نهض و دخل غرفة الحمام يصحبه اقريطون ، الذى اشار لينا بأن ننتظر ، فانتظرنا نتحدث وتفكر فى أمر الحواز وفى هول المصاب ، لقد كنا كمن نكل فى ابهه واوشكنا أن نقضى ما بقى من ايامنا كالايتام ،

فلما تم اغتساله جىء له بأبنائه (وكانوا طفلين صغيرين ويافعا) كما وعدت نساء أسرته ، لحادثهن وأوصاهن ببعض نصحه ، على مسمع من اقريطون ، ثم صرغهن وعاد اليها .

« ها قد دنت ساعة الغروب ، فقد قضى داخل الحمام وقتا طويلا ، وعاد بعد اغتساله فجلس اليها ، ولكننا لم نفرض في الحديث وما هي الا ان جاء السجان ، وهو خادم الاحد عشر ، ووقف الى جانبه وقال : لست اتهمك يا سقراط بما عهدته في غيرك من الناس ، من سورة الغضب ، فقد كانوا يثورون ويصبحون في وجهي حينما آمرهم باجتراع السم ، ولم اكن الا صادعا بأمر أولى الامر . اما انت فقد رايتك أنبل وأرق والمفضل ممن جاءوا قبلك الى هذا المكان ، فليس يخامرني شك انك لن تنقم على ، فليس الذنب ذنبى ، كما تعلم ، انها هي جريرة سواى . وبعد فودعا ، وحاول أن تحتل راضيا ما ليس من وقوعه بد ، وانك لعليم نيم قدومى اليك . ثم استدار فخرج منفجرا بالبكاء .

« فنظر اليه سقراط وقال : لك منى جليل بجميل . فسادع بما أمرتني به . ثم التفت اليها وقال يا له من خادم ! انه ما انفك يزورنى في السجن وكان يحادثنى الحين بعد الحين ، ويعاملنى بالحسنى ما وسعته . انظروا اليه الان كيف يدفعه غضله أن يحزن من أجلى ، فلزام علينا يا اقريطون أن نفعل ما يريد . مر أحدا أن يجىء بالقدح أن كان قد تم اعداد السم ، والا فقل للخادم أن يهيب شينا منه .

فقال اقريطون : ولكن الشمس لاتزال ساطعة فوق القلاع ، وكثير ممن سبقوك لم يجرعوا السم الا فى ساعة متأخرة بعد انذارهم . انهم كانوا ياكلون ويشربون وينغمسون فى لذائذ الحسن فلا تتعجل انى ، اذ لايزال فى الوقت متسع .

« فقال سقراط : نعم يا اقريطون ، لقد اصاب من حدثتني عنهم غيما فعملوا ، لانهم يحسبون أن وراء التأجيل نلعا يجنونه ، وانى كذلك لعلى حق فى الا افعل كما فعلوا ، لاننى لا اظن انى منفع من تأخير شراب

السم ساعة قصيرة . اننى بذلك انما احتفظ وأبقى على حياة قد انقضى
أجلها فعلا ، انى لو فعلت ذلك سخرت من نفسى أرجو اذن أن تفعل بما
أشرت به ولا تعصى أمرى .

« فلما سمع أقریطون هذا اشار الى الخادم لدخل ، ولم يلبث قليلا
أن عاد يصحبه السجان يحمل قدح السم ، فقال سقراط : اى صديقى
العزیز ، أنك قد مرنت على هذا الامر ، غارشدنى كيف أبدا : فأجاب
الرجل : لا عليك الا أن تجول حتى تثقل ساقك ثم ترقد ، ليسرى السم ،
وهنا ناول سقراط القدح فحقوق فى الرجل بكل عينيه ، يا أشكراتس ،
وأخذ القدح جريئا وديعا لم يرع ولم يمتنع لون وجهه . هكذا تناول
القدح وقال : ما قولك لو سكبت هذا القدح لاحد الالهة ، أميجوز هذا
أم لا يجوز ، فأجاب الرجل : اننا لا نعد يا سقراط الا بمقدار ما نظنه
كلهيا ، فقال : انى أهم ما تقول ، ومع ذلك فيحق لى بل يجب على أن
أصلى للالهة أن توقفنى فى رحلتى من هذا العالم الى العالم الآخر —
فلعل الالهة تهينى هذا ؟ فهو صلاتى لها . ثم رجع القدح الى شفقيه
وجرع السم حتى الثمالة رابط الجائش مفتبطا وقد استطاع معظمنا أن
يكبح جماح حزنه حتى تلك الساعه ، أما وقد رأيناه يشرب السم ،
وشهدهناه ياتى على الجرمة كلها ، فلم يعد فى قوس الصير منزع ، وانهمر
منى الدمع مدرارا على الرشم منى ، غسرت وجهى وأخذت أندب نفسى ،
حقا انى لم أكن أبكيه بل أبكى فجميعتى فيه حين أفقد مثل هذا الرقيق .
ولم أكن أول من فعل هذا ، بل أن أقریطون وقد ألغى نفسه عاجزا عن
حبس عبراته ، نهض وأبتعد ، فغبتته ، وهنا انفجر أبو لودورس الذى لم
ينقطع بكأوه طول الوقت بصيحة عالية وضعتنا جميعا موضع الجبناء
ولم يحتفظ بهدوئه منا الا سقراط فقال : ما هذه الصرخة العجيبة ؟ لقد
صرفت النسوة خاصة حتى لا يستن صنيعا على هذا النحو ، فغرد
خبرت أنه ينبغى للانسان أن يسلم الروح فى هدوء ، غسكونا وصبرا .

« فلما سمعنا ذلك ، اعترانا الخجل وكفكفنا دموعنا ، وأخذ سقراط
يتجول حتى بدأت ساقاه تخوران — كما قال — ثم استلقى على ظهره ،
كما أشير له أن يفعل . وكان الرجل الذى ناوله السم ينظر الى قدميه

حيناً بعد حين ، ثم ضغط بعد هنيهة على قدمه بقوة وسأله هل احس غاجاب أن لا ، ثم ضغط على ساقيه وهكذا صعد ثم صعد ، مشيراً لنا كيف انه برد وتصلب ، ثم لس سقراط نفسه ساقية وقال : ستكون الخاتمة حين يصل السم الى القلب فلما اخذت البرودة تنهش في اعلى مخذيه كشف من وجهه ، اذ كان قد دثر نفسه بغطاء وقال : (وكانت هذه آخر كلماته)
 اننى يا اقريطون مدين بدين لاسكليبيوس فهل انت ذاكر ان ترد هذا الدين ؟ غاجاب اقريطون انه سيوفى الدين ثم سألته ان كانت لديه رغبة اخرى ولم يكن لهذا السؤال من جواب ، وما هى الا حقيقة او دقيقتان سمعت حركة ، فكشف عنه الخادم ، وكانت عيناه مفتوحتين ، غافل اقريطون فيه وعينيه .

» هكذا يا اشكراتس قضى صديقنا الذى ادعوه بحق احكم من قد عرفت من الناس ، واوسعهم عدلاً واكثرهم فضلاً « . (١) .

ومعرفتنا بتعاليم سقراط مستمدة اساساً من مصدرين : افلاطون واكرينوغون وكل منهما له مزاياه . لقد جعل افلاطون في محاوراته سقراط هو لسان الحال الناطق بتمائمه هو ولهذا فان غالبية الاهداف التى يعبر عنها سقراط هى عقائد افلاطونية خالصة ما كان يمكن أن يحلم بها سقراط الحقيقى التاريخى . ولهذا قد يبدو لأول وهلة انه لا توجد امكانية لسكى تؤكد في محاورات افلاطون اى قدر حقيقى من افكار سقراط . ولكن عند التدقيق لا يبدو هذا صحيحاً لان محاورات افلاطون الاولى قد كتبت قبل ان يطور مذهبه وعندما كان بكل بساطة تلميذاً لسقراط معنياً بحسب بالتعبير على احسن وجه عن المذهب السقراطى . وعلى اية حال لمحتى في هذه المحاورات السقراطية نجد صورة مثالية لسقراط دون شك . وافلاطون لا يتظاهر بأنه مجرد كاتب سيرة او مؤرخ ، والاحداث والمحاورات رغم انها بلا شك قائمة على حقائق هى في اساسها خيالية . وكل ما نستطيع أن نقوله هو انها تحتوى على لب وقلب فلسفة سقراط . والمصدر الاخر هو اكرينوغون وهو الاخر له مزاياه . لماذا كان افلاطون

فيلسوفنا يضلّى الطابع المثالى . فان اكرينوفون كان كاتباً ناثراً وهو رجل الوقائع . لقد كان جندياً بسيطاً أميناً ، ولم تكن عنده بصيرة رائعة بآية فلسفية سقراطية أو غير سقراطية . ولم يكن مرتبطاً بسقراط أساساً كـفيلسوف بل كان معجباً بطابعه وشخصيته . فإذا كان أفلاطون قد أعلّى من شأن سقراط فان اكرينوفون قد حط من شأنه . ولكن رغم هذا فان مذكرات اكرينوفون أو ذكرياته تحتوى على قدر هائل من المعلومات من حياة سقراط وأفكاره الفلسفية على السواء .

والتعاليم السقراطية الأخلاقية فى جوهرها ، وفى هذا وحده يمكن أى تشابه بين سقراط والسوفسطائيين . لقد كان السوفسطائيون هم الذين أدخلوا فى الفلسفة اليونانية مشكلة الانسان وواجبات الانسان . وإلى هذه المشكلات يوجه سقراط أيضاً انتباهه بالكامل . انه ينهى جانباً جميع المشكلات مثل المشكلة المتعلقة بأصل العالم أو طبيعة الحقيقة المطلقة التى سمعنا عنها كثيراً فى فلسفات المفكرين الاول : وسقراط يندد صراحة ببطل هذه التأملات ويعتبر كل هذه المعرفة بلا قيمة بالنسبة للمعرفة الاخلاقية ، معرفة الانسان . لقد اعتقد أن الرياضة والفيثياء والفلك ليست أشكالاً ذات قيمة للمعرفة . ولقد قال انه لم يتعود أن يتجول خارج المدينة لانه لا يوجد شئ يمكن أن يتعلمه من الحقول والاشجار .

ومع هذا فان التعاليم الاخلاقية عند سقراط متأسسة على نظرية للمعرفة بسيطة لكنها هامة للغاية . لقد أقام السوفسطائيون المعرفة على الادراك الحسى ويترتب على هذا تدمير كل معايير الحقيقة الموضوعية . وكان عمل سقراط هو تأسيس المعرفة على العقل ومن ثم يستعيد للحقيقة موضوعيتها . وبإيجاز فان نظرية سقراط يمكن تلخيصها بالقول انه علم أن (كل معرفة هى معرفة من خلال المفاهيم) ، فما هو المفهوم ؟ عندما نكون واعين مباشرة بوجود أى شئ جزئى ، انساناً أو شجرة أو بيتاً أو نجماً فان هذا الوعى يسمى ادراكاً حسياً، وعندما نُفلق اعيننا فاننا نكون صورة ذهنية لمثل هذا الشئ وهذا الوعى يسمى صورة خيالية أو تمثلاً . وهذه الصور الذهنية — مثل الادراكات الحسية — هى

دائما افكار الاشياء الفردية الجزئية . ولكن بجانب هذه الافكار للاشياء الفردية سواء من طريق الادراك الحسى او التخيل لدينا افكار عامة اى لا افكار اى شىء جزئى بل افكار الفئات القليلة للاشياء . لماذا قلت « سقراط غان » غاننى افكر فى الفرد سقراط . ولكن اذا قلت : « الانسان غان » غانى لا افكر فى اى انسان مفرد بل فى فئة الناس بصفة عامة . مثل هذه الفكرة تسمى فكرة عامة أو مفهوم . وكل فئات الاسماء مثل الانسان ، الشجرة ، البيت ، النهر ، الحيوان ، الحصان ، الموجود والتي لا تقوم مقام شىء واحد بل عديد من الاشياء تبثل المفاهيم . ونحن نكون هذه الافكار العامة بان ندرج فيها جميع الصفات التى تشترك فيها فئة الاشياء ونستبعد منها جميع الصفات التى توجد فى بعض الاشياء . ولا توجد فى البعض الآخر : فمثلا ، لا أستطيع أن أدرج صفة البياض فى فكرتى العامة عن الجياد وذلك لانه بالرغم من أن بعض الجياد بيضاء فان البعض الآخر ليست بيضاء لكننى أستطيع أن أدرج صفة الفئارية لان جميع الجياد تشترك فى كونها حيوانات فئارية . وهكذا فان المفهوم يتكون بان أجمع الافكار التى تتفق فيها جميع أعضاء فئة من الاشياء وأهل الافكار التى تختلف فيها .

والان ، ان العقل هو ملكة المفاهيم ، وقد لا يبدو هذا واضحا لاول وهلة ، فقد يكون هناك اعتراض على ان العقل هو ملكة الجدل واستخلاص النتائج من المقدمات ولكن بتمعن قليل يمكن ان نتبين بان الامر وان يكن على هذا النحو الا ان الاستدلال العقلى كله قائم على المفاهيم . ان الاستدلال جميعه هو اما انه استنباطى أو استقرائى . الاستقراء قائم على تكوين المبادئ العامة من الحالات الجزئية ، والمبدأ العام هو دائما عبارة مصاعغة لا عن شىء جزئى بل عن فئة كلية من الاشياء اى عن المفهوم . والمفاهيم تتكون استقرائيا من المقارنة لعدد من أمثلة فئة من الفئات والاستدلال الاستنباطى هو دائما عملية عكسية لتطبيق مبادئ عامة على الحالات الجزئية . لماذا قلنا ان سقراط يجب ان يكون غانيا لان جميع الناس غانون فان المسألة تكون هى ما اذا كان سقراط انسان اى ما اذا كان المفهوم — الانسان — ينطبق تماما على الموضوع الجزئى الذى اسمه سقراط وهكذا نجد ان الاستدلال الاستقرائى معنى بتكوين المفاهيم بينما الاستدلال الاستنباطى معنى بتطبيقها .

وسقراط وهو يضع المعرفة كلها في المفاهيم انما يجعل العقل أداة المعرفة وهذا متعارض على خط مستقيم مع مبدأ السومسطائيين الذين وضعوا المعرفة كلها في الادراك الحسى . ولما كان العقل هو العنصر الكلى في الانسان غانه سيطرت على التوحيد بين المعرفة والمفاهيم أن سقراط انما يستعيد الايمان بالحقيقة الموضوعية الصادقة بالنسبة للجميع وملزمة للجميع ومدمرة للتعاليم السومسطانية القائلة أن الحقيقة هى ما يختاره كل فرد على أنه حقيقى . وسوف نبين هذا بمزيد من الوضوح اذا تأملنا في أن المفهوم هو نفسه التعريف . فاذا أردنا أن نحدد أى كلمة ، كلمة انسان مثلا ، فاننا لا يجب أن ندخل تعريفنا سوى الصفات التى لدى جميع الناس . ونحن لا نستطيع — مثلا — أن نعرف الانسان بأنه حيوان جلده أبيض لان الناس جميعا ليسوا أصحاب بشرة بيضاء . وبالمثل لا نستطيع أن نعرف الانسان بأنه « ناطق بالانجليزية » لانه وأن كان البعض يتحدث بالانجليزية فان هناك آخرين لا ينطقونها . ولكن يمكننا أن ندرج صفة مثل « ذو ساقين » لان ملكية ساقين صفة يشترك فيها البشر جميعا سوى المشوهين أو المبتورى الساقين . وهكذا نجد أن التعريف يتكون بالطريقة نفسها التى يتكون بها المفهوم بادراج الصفات العامة لصفة الأشياء واستبعاد الصفات التى يختلف فيها أعضاء الفئة . والتعريف فى الحقيقة هو مجرد التعبير عن المفهوم بالكلمات . ونحن بعملية تثبيت التعريفات نحصل على معايير موضوعية للحقيقة . فاذا اثبتنا مثلا تعريف الثلث انن يمكننا أن نقارن أى شكل هندسى به ونحدد ما اذا كان مثلثا أم لا ، ولا يعود متاحا لانسان أن يعلن أن ما يختاره ليكون مثلثا هو مثلث . وبالمثل اذا اثبتنا تعريفا لكلمة انسان انن يمكننا أن نقارن أى شيء بذلك التعريف ونحدد ما اذا كان انسانا أم لا . واذا استطعنا أن نحدد المفهوم الحق للفضيلة انن فان مسألة ما اذا كان أى فعل جزئى فاضل لا تتقرر الا بمقارنة ذلك الفعل بالمفهوم وتبين ما اذا كان منطبقا . ان السومسطائى لا يعود قادرا على أن يقول : « أن ما يبدو

لى انه صواب هو صواب بالنسبة لى . وما اختار ان اقله هو غاضل بالنسبة لى « أن لعله لا يجب أن تحكه انطباعات الذاتية بل المفهوم او التعريف الذى هو معيار موضوعى للحقيقة فى استقلال عن الفرد . اذن هذه هى نظرية المعرفة التى عرضها سقراط . يقول أن المعرفة ليست هى احساسات الفرد والتى تعنى أن كل فرد يستطيع أن يعين الحقيقة كما يريد . المعرفة تعنى المعرفة بالاشياء كما هى على نحو موضوعى فى استقلال عن الفرد ومثل هذه المعرفة هى معرفة بمفاهيم الاشياء . لهذا فان تفسف سقراط يقوم أساسا على محاولة تاطير المفاهيم الحقبة . لقد انطلق يتساءل : « ما هى الفضيلة ؟ » ، « ما هى الحصانة ؟ » ، « ما هى العدالة ؟ » وهو لا يقصد الا « ما هى المفاهيم الحقبة او التعريفات لهذه الاشياء ؟ » . وبهذه الطريقة حاول أن يجد أساسا للايمان بحقيقة صادقة موضوعية وقانون خلقى صادق موضوعى .

ومنهجه فى تكوين المفاهيم هو الاستقرار . انه يتناول امثلة مشتركة من الاعمال التى يعترف بأنها حصيفة ويحاول أن يجد الصفة المشتركة لهما والتى بها توضع كلها فى فئة واحدة ومن ثم يكون مفهوم الحصيلة ثم يطرح امثلة جديدة ليتبين ما اذا كانت تتفق مع المفهوم الذى تكون ، فإذا لم تتفق فان المفهوم قد يكون محتاجا الى تصحيح فى ضوء الامثلة الجديدة .

غير أن النظرية السقراطية فى المعرفة لم تكن نظرية مطروحة لذاتها بل هى مطروحة لغايات عملية . ولقد جعل سقراط النظرية خادما للممارسة ، انه يريد أن يعرف ما هو مفهوم الفضيلة لا لشيء سوى ممارسة الفضيلة فى الحياة . وهذا يحملنا الى النقطة الرئيسية فى تعاليم سقراط الاخلاقية وهى التوحيد بين الفضيلة والمعرفة . لقد آمن سقراط بأن الانسان لا يستطيع أن يسلك على نحو غاضل الا اذا عرف أولا ماهية الفضيلة اى اذا عرف مفهوم الفضيلة . وهكذا يتأسس على المعرفة ويجب أن ينبع منها . ولكن لم يقتصر الامر عند سقراط على الاعتقاد بأن الانسان اذا لم تكن لديه معرفة ظن يسلك سلوكا حقا . بل لقد طرح ايضا تأكيداً أكثر مدعاة للبشك وهو أن الانسان اذا حصل على المعرفة لا يستطيع أن

يتصرف على نحو خاطيء . ان كل فعل خاطيء يصدر من الجهل . واذا عرف الانسان ما هو الفعل الصواب لانه يجب وسيفعل ما هو حق . ان الناس جميعا يستهدفون الخير لكن الناس يختلفون بصدد ماهية الخير . يقول سقراط : « ما من انسان يرتكب الخطأ عمدا » . انه يخطيء لانه لا يعرف المفهوم الحق للصواب ولما كان جاهلا لانه يظن ان ما يفعله هو الخير . يقول سقراط مرة اخرى : « اذا أخطأ الانسان عمدا فانه افضل ممن يخطيء بدون تعمد » لان لدى الاول الشرط الجوهرى للخيرية وهو معرفة الخير لكن الثانى تنقصه تلك المعرفة ولهذا فهو بلا حول ولا قوة .

ولقد لاحظ أرسطو وهو يعلق على هذا المذهب كله ان سقراط قد تجاهل او تناسى الاجزاء الالاعقلية فى النفس . لقد تخيل سقراط ان افعال كل انسان لا يحكمها الا العقل وحده وانها اذا كانت متعلقة على انها صواب غلابد ان يفعلوها بحق . ولقد نسى ان غالبية افعال الناس محكومة بالانفعالات والعواطف اى محكومة « بالاجزاء الالاعقلية فى النفس » . ونقد أرسطو لسقراط لايكمن الرد عليه فكل التجارب تبين ان الناس يرتكبون الخطأ عمدا اى انهم مع معرفتهم للصواب لانهم يرتكبون الخطأ . ولكن من السهل ان نتبين السبب الذى دفع سقراط الى ارتكاب هذا الخطأ ، فام يكن ينطلق الا تحت الحاج حالته هو . ان سقراط يبدو بالفعل انه فوق الضعف الانسانى . انه لم يكن يسترشد بالانفعالات بل بالعقل واذا ما عرف سقراط ما هو الحق فانه يفعله وهذا يعقبه كما يعقب الليل النهار . انه لم يكن قادرا على ان يفهم كيف يمكن للناس وقد عرفوا الحق ان يرتكبوا الخطأ مع هذا . لقد ظن انهم اذا كانوا اشرارا غلابد ان هذا لانهم لا يعرفون ما هو الصواب . وهكذا نجد نقد أرسطو مبررا . ومع هذا فلا يجب ان ننحى نظرية سقراط تماما بسرمة لمفاهيمها صدق اكبر مما يبدو لاول وهلة . نحن نقول ان الانسان يؤمن بشيء ويفعل شيئا آخر ، ومع هذا فان الموضوع موضع التساؤل هو ما يؤمن به الانسان حقا وما هو محك ايمانه . ان الناس يذهبون الى الكنيسة كل يوم احد وهناك يرددون الادعية والصلوات وفيها نجد الفكرة الرئيسية الرامية الى ان كل الثروات الدنيوية بلا قيمة اذا ما تورنت بالثروات

الروحية . ومثل هؤلاء القوم اذا سئلوا فانهم قد يقولون انهم يؤمنون بان هذا حق . انهم يعتقدون انهم يعتقدون هذا . ومع هذا غربا في الحياة الفعلية لا يبحثون الا عن الثروات الدنيوية ويسلكون كما لو كانت هذه الثروات هي الخير الاقصى . فبماذا يؤمن هؤلاء القوم حقا ؟ هل هم يؤمنون بما يقولون أم انهم يؤمنون بما يفعلون ؟ اليس هذا على الاقل قابلا لان يطرح موضع النقاش وانهم يتبعون حقا ما يعتقدون انه خير وانهم اذا كانوا مقتنعين حقا بتفوق الثروات الروحية يجب ان يسعوا اليها ويبحثوا عنها لا عن الثروات المادية ؟ هذا — على الاقل — ما يعتقد سقراط : كل الناس تستهدف الخير لكن الكثرة لا تعرف ماهية الخير . وهذا بلا شك صادق في حالات عديدة وان كان في حالات أخرى دون شك يفعل الناس هذا ما يعرفون انه شر .

وهناك قضيتان خاصيتان سقراطيتان أخريان ترتبان على الفكرة العامة نفسها وهى أن الفضيلة والمعرفة شيء واحد القضية الاولى هى أن الفضيلة يمكن تعلمها . نحن لا نعتقد عادة أن الفضيلة يمكن تعلمها مثل الحساب . نحن نعتقد أن الفضيلة تتوقف على عدد من العوامل أبرزها المزاج الفطرى للانسان والوراثة والبيئة وهى يمكن أن تتعدل نوعا ما بالتعليم والممارسة والعادة . والنتيجة هى أن طابع الانسان لا يتغير كثيرا وهو يشب ويسن . والانسان بالممارسة الدائمة والتحكم فى النفس المستمر قد يجعل نفسه افضل الى حد ما ولكن يظل كما هو على العموم . ونحن نقول أن الذئب لا يغير جلده . ولكن عند سقراط الشرط الوحيد للفضيلة هو المعرفة ولما كانت المعرفة هى ما يمكن بثه بالتعليم فانه يترتب أن الفضيلة يجب تعليمها . والصعوبة الوحيدة هى أن نجد المعلم ، أن نجد أنسانا يعرف مفهوم الفضيلة وماهى مفهوم الفضيلة أى القطعة الثمينة من المعرفة كما يظن سقراط والتي لم يكتشفها أى فيلسوف من قبل يمكن بثها بالتعليم وساعتها يصبح الناس فضلاء .

والسقراطية الاخرى هى أن « الفضيلة واحدة » . اننا نتحدث من فضائل عديدة : التسامح ، الحصالة ، البصيرة ، الارحية ، الشفقة

الخ . ولقد آمن سقراط بأن كل هذه الفضائل الجزئية تصدر عن مصدر واحد هو المعرفة . لهذا كان المعرفة نفسها أى الحكمة هى الفضيلة الوحيدة وهذه الفضيلة تشمل جميع الفضائل الأخرى .

وهذا يكمل عرض التعاليم الإيجابية عند سقراط . ولا يبقى أمامنا سوى النظر فى المكانة التى يشغلها سقراط فى تاريخ الفكر . هناك جانبان فى التعاليم السقراطية : أولا هناك مذهب المعرفة وهو أن المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم ، هذا هو الجانب العلمى فى فلسفة سقراط . ثانيا ، هناك تعاليمه الأخلاقية . أن الجانب الجوهرى والهام عند سقراط دون شك نظرية المفاهيم العلمية وهذا هو ما يعطيه مكانته فى تاريخ الفلسفة . أما أفكاره الأخلاقية برغم ما فيها من إحياءات مليئة بالمغالطات من أن الناس لا يحكمهم سوى العقل ، ومن ثم لئانها لم تمارس تأثيرا كبيرا فى تاريخ الفكر . فمى أن نظرية المفاهيم أحدثت ثورة فى الفلسفة . وعلى تطورها تأسست فلسفة أفلاطون بكاملها ومن خلال أفلاطون تأسست فلسفة أرسطو وفى الحقيقة كل المثالية التالية . والتأثير المباشر لهذه النظرية على أية حال هو تدمير تعاليم السوفسطائيين .

لقد ذهب السوفسطائيون الى أن الحقيقة هى الإدراك الحسى ولما كانت الإدراكات الحسية عند الأفراد المختلفين تتباين بالنسبة للموضوع نفسه فإنه يترتب على هذا أن الحقيقة تصبح مسألة ذوق الفرد ، وهذا يقوض كل إيمان بالحقيقة كحقيقة موضوعية ، وبالتالي يقوض — بالاستدلال نفسه — الإيمان بموضوعية القانون الخلقى ومن ثم ينهار . أن المكانة الجوهرية لسقراط هى أنه الإنسان الذى استعاد الإيمان ، وتكهن عظمته فى أنه رأى أن الطريقة الوحيدة لمواجهة النتائج الخطرة للتعاليم السوفسطائية هى تنفيذ الغرض الأساسى الذى نبعت منه كل تلك التعاليم وهو أن المعرفة هى الإدراك الحسى بهذا وضع سقراط ضدها مذهب القائل أن المعرفة تتم من خلال المفاهيم . وأن تأسيس المعرفة على المفاهيم هو تأسيسها على كلية العقل ومن ثم استعانتها من مجال المظهر الذاتى وردها الى الحقيقة الموضوعية .

ولكن بالرغم من أن سقراط هو مستعيد الايمان فلا يجب أن نتخيل أن تفكيره هو لهذا ردة الى الحالة العقلية التي كانت موجودة قبل السوغمسطائيين . بل بالعكس كان تقدما تجاوز السوغمسطائيين . ونحن لدينا هنا في الحقيقة مثال على التطور الطبيعي للفكر كله سواء عند الفرد أو الجنس كله . أن حركة الفكر تعرض ثلاثة مراحل . . المرحلة الاولى هي الايمان الايجابى غير القائم على العقل ، انه مجرد الايمان الانتفاعى . وفى المرحلة الثانية يصبح الفكر مدمرا وشاكا ، نينكر ما نأكد فى المرحلة السابقة . والمرحلة الثالثة هي استعادة الايمان الايجابى الذى يتأسس هذه المرحلة على المفهوم ، على العقل لاعلى مجرد العادة . وكان الناس قبل عصر السوغمسطائيين . يؤمنون بأن الحقيقة والخير هما حقيقتان موضوعيتان ، وليس هناك شخص بعينه قد أكده لانه لا يوجد احد قد انكره ، لقد كان امرا واضحا ، وهو ليس قائما على أسس عقلية بل من خلال العادة والالفة . وهذه المرحلة الاولى للفكر يمكن أن نسميها حقبة الايمان البسيط . وعندما ظهر السوغمسطائيون على الساحة جعلوا العقل يقوم على ما جرى تقبله كمسألة طبيعية الا وهو القانون والعادة والسلطة . وان أول تأسيس للعقل على الايمان البسيط هو دائما مدمر ومن غرض السوغمسطائيون كل مثل الخير والحقيقة . وسقراط هو الذى استعاد هذه المثل لكنها معه لم تعد مثل الايمان البسيط ، انها مثل العقل . انها قائمة على العقل . ولقد أحل سقراط الايمان المستوعب محل العادة . ويمكننا فى هذا الصدد أن نقابله باريستومان ، ماريستوغان المحافظ المؤمن « بالمعصور القديمة الرائعة » رأى بوضوح مثل سقراط النتائج الخطيرة التى مارسها السوغمسطائيون على الاخلاق العامة . غير أن العلاج الذى اقترحه كان عودة عنيفة « للمعصور القديمة الرائعة » ولما كان الفكر هو الذى أدى الى هذه الشرور فيجب قهر الفكر ويجب العودة الى الايمان البسيط . غير أن الايمان البسيط لما كان الفكر قد دمره مرة ، فنتسه لا يعود اطلاقا لا للفرد ولا للجنس كله . ولا يمكن أن يحدث هذا بمثل ما أن الإنسان لا يمكن أن يعود طفلا . وليس هناك سوى علاج واحد لشرور الفكر وهو المزيد من الفكر . فإذا كان الفكر فى دروبه الاولى قد أغضى كما هو شأنه دائما الى نزعة الشك والانكار فإن المجرى الوحيد ليس كبت الفكر بل تأسيس الايمان على الفكر . ولقد كان هذا منهج سقراط وهذا هو

ايضا منهج اصحاب النفوس الكبيرة كلهم ، انهم لا ينزعجون من الظلال ، ان لديهم ايمانا بالعقل . فاذا افضى بهم الفكر الى الظلام غانهم لا يرتدون منذرين ، بل يتقدمون الى ان يظهر النور ثانية . ومن ينصحوننا بالا نعبا بالعقل انا كان العقل سيحمل الشك في عقائدنا هم معلمون مزيغون . ان الفكر لا يمكن كفته او قهره فلعقل حقوقه علينا باعتبارنا عقلانيين ، ولا يمكننا ان نفتقر بل يجب ان نتقدم ونجعل عقائدنا عقلية ، ويجب ان نؤسسها على المفهوم كما فعل سقراط . ان سقراط لم ينكر مبدءا السوفسطائيين ان جميع المؤسسات وجميع المثل وجميع الاشياء الموجودة والقائمة يجب ان تبرر نفسها امام محكمة العقل ولقد تقبل هذا دون تردد ، واخذ على عاتقه تحدى الفكر وكسب معركة العقل في عصره .

لقد ابرز السوفسطائيون مبدءا الذاتية ، مبدءا ان الحقيقة يجب ان تكون حقيقتي (انا) وان الصواب هو صوابي (انا) ويجب ان يكونا من نتاج تفكرى لا من نتاج معايير مفروضة بالقوة على من الخارج . غير ان خطأ السوفسطائيين هو تصورهم ان الحقيقة يجب ان تكون حقيقة بالنسبة لى فى مجرد قدرتى باعتبارى مخلوق الحس الذى يتلقى وهذا يعنى ان لى حقيقة خاصة بى . ولقد صحح سقراط هذا بالاعتراف بان الحقيقة يجب ان تكون حقيقة بالنسبة لى ولكن هذا بقدرتى ككائن عاقل وهذا يعنى ان العقل كلى وان الحقيقة ليست الحقيقة بالنسبة لى بل هى الحقيقة الكلية التى تشترك فيها كل الكائنات العقلية الصادقة . وهكذا تناسس الحقيقة لا على انها مجرد مظهر ذاتى بل كحقيقة موضوعية مستقلة عن الاحساسات والاهواء واردة الفرد . ومصر سقراط والسوفسطائيين كله يمثلئ بالتشديد ودراسة الاساسى هو ان انكار تفوق العقل واقامة اية عملية اخرى للوعى فوق العقل يجب ان تنتهى دون شك بالنزعة الشكية وانكار موضوعية الحق والاخلاقيات . وهناك كثيرون من اصحاب نزعة الاشراق وغيرهم فى العصر الراهن يعلموننا عقيدة ما يسمونها (الحدس) ، فهم يعتقدون ان النوع الاسمى للمعرفة الدينية تصل اليه بالحدس وهذا الحدس يتصورونه شيئا اعلو واسمى من العقل . ولكن هذا هو نفس خطأ بروتاجوراس ، ومن الحق ان ما يسمى بالحدس ليس مجرد ادراك حسى كما كان الشأن مع بروتاجوراس

بل هو شكل من الادراك الحسى الروحى المباشر ، انه استيعاب مباشر
للشئ باعتباره ماثلا لى حيث له (وجود هناك) ولهذا غله طبيعة الادراك
الحسى . انه روحى وفوق الحسى مقابل الادراك الحسى والمادى .
ولكن ليس هناك فرق على الاطلاق ما اذا كان الادراك الحسى حسيا ام
فوق الحسى . وان وضع الحقيقة فى اى نوع للادراك الحسى هو من
الناحية المبدئية مثل ما فعله بروتاجوراس وهو ان يقع الانسان ضحية
عاجزة للادراكات الحسية للفرد . اننى احدث شيئا ، وانسان آخر
يحدث العكس . وما احدثه يجب ان يكون حقيقيا بالنسبة لى وما
يحدثه يكون حقيقيا بالنسبة له ، فقد انكرنا العقل ووضعناه ادنى من
الحس ومن ثم حططنا من شأن ذلك الذى فى استطاعته وحده ان
يخضع الانطباعات المختلفة لكل فرد لقاعدة المعيار الكلى والموضوعى .
والنتيجة المنطقية هى انه لما كانت كل مؤسسة للانسان صانعة
بالنسبة له فانه لا يوجد شئ اسمه حقيقة موضوعية ، ولن يكون هناك
شئ اسمه الخير الموضوعى فى هذه الظروف ، ومن ثم فان النظرية يجب
ان تنتهى بنزعة شكية كاملة وظلام دامس . واذا كان اصحاب نزعة الاشراق
لا يصلون الى هذه النتائج الشكية فهذا يعنى ببساطة انهم ليسوا واضحين
ومنطقيين على نحو ما كان عليه بروتاجوراس .

الفصل الحادى عشر

انصاف السقراطيين

عند موت سقراط تبحت ظاهرة لا تتكرر كثيرا فى تاريخ الفكر فهناك شخصية عظيمة متعددة الجوانب تضم فى نفسها اتجاهات وافكار عديدة متصارمة ولناخذ مثالا على أية حال لا من المجال العقلى بل من مجال الحياة العملية غالبا ما يقال ان من الصعب التوفيق بين الرحمة والعدل . بين الشخصيات الصغيرة العديدة لا يتبع الانسان سوى مثال الرحمة وليس فى رحمته اى مكان للعدل وهذه الرحمة تتدهون الى مرتبة النزعة الانسانية العاطفية المبالغة . وهناك شخص آخر لا يقبض سوى مثال العدل ناسيا الرحمة ويصبح متصليا وغير متعاطف . ويقتضى الامر شخصا عظيما ، شخصية رائعة حتى يستطيع ان يربط بين العدل والرحمة ويوفق بينهما بتناغم . وكما هو الحال فى المجال العلمى ، نجد ان الامر فى نطاق الفكر والفلسفة والفكر العظيم ليس هو الذى يلتقط جانبا وحيدا من الحقيقة ويدفعه الى حده المتطرف ولكنه الانسان الذى يضم فى مذهب متعدد الجوانب جميع الجوانب المختلفة والمتصارمة . ان الانسان بتأكيده فكرة واحدة ، وبانحصاره بفكرة وحيدة ودفعها الى نتيجتها المنطقية بصرف النظر عن الجوانب الاخرى للحقيقة قد يحقق فى الواقع شهرة محلية ومؤقتة ، لان مثل هذا الاجراء يفضى فى الغالب الى انحرافات او تناقضات ظاهرة صارخة ويغضى الى نتائج غريبة وغير شائعة . وشهرة رجال من امثال نيتشه والكاتب المسرحى الايرلندى برناردشو والروائى الايرلندى اوسكار وايلد تقع اساسا بهذه الطريقة ولكن عند موت شخصية عظيمة محيطة شاملة لمانتا نجد فى الغالب انها تنشطر الى اجزائها المركبة وكل منها يودى الى مدرسة احادية الجانب للفكر وذلك لان الفكرة مركب من حقائق متباينة عديدة . ولما كان التلاميذ رجالا صغارا لمانتهم غير قادرين على استيعاب فكر الرجل العظيم فى كليته وجوانبه المتعددة . وكل طميد يتمسك بذلك الجانب من تعاليم استاذه الذى يتفق فى غالبته

مع مزاجه ويشعر في تحويل هذه الفكرة الناقصة الواحدة الى فلسفة نفتناول الجزء كما لو كان هو الكل . وهذا ما حدث بالضبط بعد وفاة سقراط . ولم يكن هناك سوى شخص واحد من بين تلاميذه هو الذى استطاع ان يلتقط تعاليمه الكلية وأن يفهم كلية شخصيته وهذا الشخص هو أفلاطون ومن بين الرجال الأقل شأنًا الذين كانوا أتباعا وأصدقاء شخصيين لسقراط نجد ثلاثة أسسوا مدارس للفلسفة كل منها جزئية وأحادية الجانب ولكن كل منها يزعم أنها عرض للسقراطية الحقيقية . وهؤلاء الثلاثة هم : أنتيستينس وقد أسس المدرسة الكلية وأرستيبوس وقد أسس المدرسة القورينائية وأقليدس الذى أسس المدرسة المجارية .

وبالنسبة لجانبى الفلسفة السقراطية وهما نظرية المفاهيم والنظرية الاخلاقية سهل بالنسبة لنا ونحن نسترجع التاريخ أن نتبين أى منهما هو الذى أثر أكثر في تاريخ الفكر وأيهما بالتالى له الاهمية الأكبر . غير أن رجال عصره لم يستطيعوا أن يتبينوا هذه المسألة . فما تمسكوا به هو الجانب الواضح في سقراط وهو فلسفته الاخلاقية وغوق كل شيء التعليم الاخلاقية التى جرى التعبير عنها في حياة الاستاذ وشخصيته لا بالكثير من الافكار التجريدية . ويمكن تلخيص هذه الحياة وهذه التعاليم في الفكرة الداهية الى أن الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة وأن كل شيء عداها في العالم مثل الراحة والثروات والمعرفة الجزئية بلا قيمة نسبية . إذن فإن الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة وهى التى تشكل نقطة الالتقاء بين المدارس شبه السقراطية الثلاث . وعلينا الآن أن نتبين النقاط التى تختلف فيها .

إذا كانت الفضيلة هي الغاية الوحيدة للحياة فما هي بالضبط الفضيلة ؟ أن سقراط لم يقدم أية اجابة واضحة عن هذا السؤال . والتعريف الوحيد الذى قدمه هو أن الفضيلة هي المعرفة ولكن عندما نتعمق في هذا القول نجد أنه ليس تعريفاً على الإطلاق . الفضيلة هي المعرفة ، ولكن المعرفة بأى شيء ؟ أنها ليست معرفة علم الفلك أو الرياضيات أو الفيزياء . انها المعرفة الاخلاقية أى معرفة الفضيلة . وتعريف الفضيلة بأنها معرفة الفضيلة هو تفكير يدور في حلقة مفرقة ولا يجعلنا نتقدم أكثر في معرفة ماهية الفضيلة غير أن سقراط — وهذه

حقيقة — لم يكن يفكر فى حلقة مفرغة . أنه لا يقصد أن الفضيلة (هى) المعرفة وأن كان مذهبه فى الغالب يقرر بهذا الشكل مما يؤدى الى سوء الفهم . أن ما يقصده هو شيء مختلف وهو أن الفضيلة (تعتمد على) المعرفة . وهذا هو الشرط الاول للفضيلة . أن المبدأ فى واقعته الحق ليس هو أن الفضيلة هى معرفة الفضيلة وبالتالي التفكير فى حلقة مفرغة ، بل هو أن الفضيلة تعتمد على معرفة الفضيلة وهذا تفكير مستقيم لا دائرى . اذا ما عرفت الفضيلة فانت فى هذه الحالة وحدها تستطيع أن تكون غاضلا . وهنا ليس لدينا أى تعريف للفضيلة أو أية محاولة لتعريفها . ولايزال السؤال الذى يواجهنا « ما هى الفضيلة ؟ » بدون جواب .

ومما لا شك فيه أن هذا يرجع فى جانب منه الى الطريقة غير المنهجية وغير المذهبية التى طور بها سقراط فكره وهذا بدوره يرجع الى أسلوبه التحوارى فى التفلسف وذلك أنه يستحيل تطوير تفكير مذهبى أبان المحاورات العرضية . ولكن الامر يرجع فى جانب منه أيضا الى شمولية العبارة ، فلو كان من الاتساع حتى يتبين له أن من المستحيل ربط الفضيلة بأية صيغة واحدة تصلح كموجه عمل للسلوك فى ظروف الحياة المختلفة . وبالرغم من أن مبدأ سقراط كله يقوم فى منهج التعريفات لم يترك لاتباعه أى تعريف للمفهوم الأكبر فى فلسفته الا وهو مفهوم الفضيلة ولهذا فإن أتباع سقراط انما يختلفون حول هذه النقطة أنهم جميعا متفقون على أن الفضيلة هى الغاية الوحيدة للحياة لكنهم طوروا أفكارا مختلفة من أى أنواع الحياة هو الفاضل .

الكليون

لقد ردد انتيستينس مؤسس المدرسة الكلية القضايا الثمانية القائلة بأن الفضيلة قائمة على المعرفة وأنها يمكن تعلمها وأنها واحدة . ولكن ما أثار إعجاب انتيستينس ليس هو سقراط رجل العقل ورجل العلم والفيلسوف بل سقراط الانسان ذو الشخصية المستقلة الذى يتبع أفكاره الخاصة عن الحق بصرف النظر عن آراء الآخرين . وهذا الاستقلال كان

في الواقع مجرد فتاج ثانوى للحياة السقراطية . لقد كان سقراط مستقلا عن كل الخيرات والممتلكات الارضية ولم يكن يعبأ بالثروات او الاستحسان وذلك لان قلبه كان قائما على كنز اكبر الا وهو احرار المعرفة . ان مجرد الاستقلال وعدم الاكتراث بآراء الآخرين كانا بالنسبة له غايتين في حد ذاتهما وهو لم يؤقنهما او يجعل منهما صنفين . غير ان الكلبين غسروا تعاليمه على ان المقصود بها هي ان الاستقلال عن اللذات والممتلكات الارضية هو في ذاته غاية وهدف الحياة . ولقد كان هذا هو تعريفهم للفضيلة وهو التخلي الكامل عن كل شيء يجعل الحياة جديرة بان تعاش في امين الناس العاديين ، انهم ينادون بالزهد الكامل واستقامة النفس بصرامة . لقد كان سقراط يظن ان المعرفة الوحيدة بالقيمة العليا هي المعرفة الاخلاقية وقد اظهر نزوعا الى عدم الاكتراث بأنواع المعرفة الاخرى . ولقد بالغ الكلبيون في هذه السمة وحولوها الى احتقار وازدراء لكل من وكل معرفة وصل الى حد الجهل والجلالة . يقول انتستينس : « الفضيلة كافية للسعادة ، ومن أجل الفضيلة ليست هناك حاجة الا الى قوة سقراط ، ان المسألة مسألة فعل ولا يقتضى هذا الكثير من الكلمات أو الكثير من المعرفة » . وهكذا نجد ان المثال الكلبى للفضيلة مثال سلبي تماما : انه غيبة كل رغبة والتحرر من جميع الاحتياجات والاستقلال التام عن كل الممتلكات . وكثير من الكلبين رغبوا اقتناء بيوت أو أى مكان للسكن وأخذوا يتجولون أشبه بالافاتين والشحاذين . ولهذا السبب عينه عائش ديوجين في حوض استحمام . ولقد كان سقراط وهو يتبع من صميم قلبه ما يعترف أنه خير لانه لم يكن يعبأ بما يقوله العامة والسوقة ولكن عدم الاكتراث هذا بآراء الآخرين مثل تحرره من الممتلكات ليس غاية في ذاته فهو لم يفسر المسألة على أنه يريد ممددا أن يهاجم الراى العام . غير أن الكلبين حتى يظهروا استقلالهم تحدوا الراى العام وأبدوا الكثير من قلة الحياء .

يرى الكلبون ان الفضيلة هي وحدها الخير والرنيلة هي الشر الوحيد ولا شيء عدا هذا يمكن أن يكون خيرا أو شرا . وكل شيء آخر « غير مهم » والملكية واللذة والثروة والحرية والراحة بل الحياة نفسها لا يجب أن تعد خيرات . والفقر والمسغبة والمرض والعبودية والمسوت

نفسه لا يجب أن تعد شرورا . وأن تكون حرا ليس أفضل من أن تكون عبدا لان العبد اذا كانت لديه فضيلة غانه هو نفسه يكون حرا ويكون قد ولد حاكما . والانتحار ليس جريمة والانسان قد يدمر حياته ، لا ليهرب من البؤس والالم (لان هذه المسائل ليست شرورا) بل لكى يظهر أن الحياة بالنسبة له تهم . ولما كان الخط الفاصل بين الفضيلة والرذيلة محددا تماما لمثل ذلك الفرق بين الحكيم والغبي . والناس جميعا ينقسمون الى هاتين الفئتين وليس هناك حد اوسط بينهما . أن الفضيلة واحدة ولا تنقسم ، والانسان اما أن يمتلكها كلها او لا يمتلكها على الاطلاق . وهو في الحالة الاولى رجل حكيم وفي الحالة الثانية رجل غبي . والحكيم يملك الفضيلة كلها والمعرفة كلها والحكمة كلها والسعادة كلها والكمال كله . والغبي يملك الشر كله والتعاسة كلها والنقص كله .

القورينائيون

والفضيلة بالنسبة للقورينائيين هي أيضا الهدف الوحيد للحياة على الأقل من الناحية الصورية لانهم يعطون للفضيلة تعريفا يستل منها كل معنى . أن سقراط لم يردد كثيرا أن الفضيلة تتحدد بالمازيا التي تحملها ، فلو قد قال أن الفضيلة هي الدرب الوحيد المفضى للسعادة وهو لم يمتنع عن القول أن السعادة هي دافع للفضيلة . وعلى أية حال لا يعنى هذا أنه لم يتبين أن واجب الانسان لعمل الحق هو لذاته وليس من أجل ميزة يحملها نحن نقول : « الامانة خير سياسة » لكننا لا نقصد انكار أن واجب الناس أن يكونوا اثماء حتى لو لم يكن هذا من السياسة الخيرة في بعض الحالات الخاصة . . وعلى أية حال لم يكن سقراط واضحا تماما حول هذه النقاط ولم يكن قادرا على أن يجد أى أساس محدد للاخلاقيات سوى السعادة . وهذا الجانب في تعاليمه هو الذى يصل به اريستيبوس الان الى نتائج المنطقية بصرف النظر من المطالب الاخرى . مما لاشك فيه أن الفضيلة هي الغاية الوحيدة في الحياة غير أن الغاية الوحيدة للفضيلة هي ميزة الانسان أى أنها هي اللذة والانسان يستطيع بالمثل أن يقول في التو أن الغاية الوحيدة للحياة هي اللذة .

أن تأثير بروتاجوراس والسوغسطائيين قد لعب أيضا دوره في تشكيل فكر أرسطيبوس . لقد أنكر بروتاجوراس موضوعية الحقيقة وطبق السوغسطائيون المتأخرون النظرية نفسها على الاخلاق . أن كل انسان هو قانون نفسه وليس هناك قانون خلقى يقيد الفرد ضد رغباته . ولقد ربط أرسطيبوس هذا بمذهبه في اللذة . أن اللذة لما كانت هى الغاية الوحيدة في الحياة . فانه لا يوجد أى قانون خلقى يمكن أن ينتهك مطالب اللذة المطلقة من الخارج . لاشئ شرير ، لا شئ سيئ إلا أشباع تعطش الفرد للذة .

وما اذا كانت هذه الفلسفة تفضى في الممارسة العملية الى الانحطاط الكامل لاتباعه انما أمر يتوقف بالكامل عن أى نوع من اللذة في ذهنهم . فاذا كان المقصود هو اللذة المهبذة والعقلية فانه لا يوجد سبب يحول بين الحياة الخيرة النسبية من الظهور واذا كان المقصود اللذات الجسدية فان النتائج لا تعد نبيلة . أن التورينائيين يتجاهلون تماما لذات العقل لكنهم نوهوا أن مشاعر اللذة الجسدية أكثر عمقا وشدة وعلى هذه المشاعر ركزوا انتباههم . ومع هذا فقد انتقذوا من الهوات الدنيا للنزعة الحسية والبهيمية بقولهم أن الانسان الحكيم وهو يبحث من اللذة يجب أن يمارس الحصافة . فاتباع اللذة اتباعا مطلقا دون قيود بغضى في الواقع الى الالم والالم هو ذلك الذى يجب تجنبه لهذا فان الحكيم سيطر دائما سيد نفسه وسوف يسيطر على رغباته ويؤجل اللذة الادنى من أجل لذة اكبر اذا كان هناك المزيد من اللذة والافل من الالم . والمثال التورينائى للحكيم هو رجل العالم المعتمد اساسا على اللذة والذى لا تقيده الخرافات ومع هذا يمارس غاية بحصافة وبصيرة ونكاء . ومثل هذه المبادئ تسمح بطبيعة الحال بتفسيرات عديدة حسب مزاج الفرد . ويمكننا أن نلاحظ مثالين :

لقد آمن أنبثاريس التورينائى في الحقيقة بأن اللذة هى الغاية الوحيدة لكنه اعلى من شأن اللذات التى تصدر عن الصداقة والمحبة الاسرية ولهذا أمر بأن على الحكيم أن يكون مستعدا للتضحية بنفسه من اجل اصديقه أو أسرته - وهذا شعاع من ضوء في الحلقة الاخلاقية . اما هيجسياس المثلاثم فقد ذهب الى أن المتعة الايجابية مستحيل الحصول عليها . ومن الناحية العملية فان الغاية الوحيدة للحياة التى يمكن أن تتحقق هى تجنب الالم .

الميجاريون

يعد اقليدس الميجارى هو مؤسس هذه المدرسة وبمدها هو مركب من السقراطية مع الايلية . ان الفضيلة هي المعرفة ولكن المعرفة باى شىء ؟ هنا نجد ان التأثير الايلى يصبح واضحا . لقد آمن الميجاريون مع بارمنيدس بالوجود المطلق الواحد . والكثرة كلها والحركة كلها وهمية وعالم الحواس ليست فيه حقيقة حقا والذى له حقيقة هو الوجود وحده . لماذا كانت الفضيلة هي المعرفة فانها لايمكن ان تكون سوى المعرفة بهذا الوجود . واذا كان المفهوم الجوهرى من سقراط هو الخير والمفهوم الجوهرى عن بارمنيدس هو الوجود فان اقليدس يربط الان بينهما فالخير هو الوجود . ان الوجود والواحد والله والخير والالوهية هي مجرد أسماء مختلفة لشيء واحد . والضرورة والكثرة والشر هي أسماء عكس الوجود الا وهو اللاوجود . ان الكثرة هي هكذا واحدة مع الشر وكلاهما وهميان والشر ليس له وجود حقيقى والخير هو وحده الحق . والفضائل المختلفة مثل الارحية والتسامح وضبط النفس هي مجرد أسماء مختلفة لفضيلة واحدة هي معرفة الوجود .

ولقد سبق لزينون الايلى ان بين ان الكثرة والحركة ليسا وهيتين فحسب بل هما حتى مستحيلتان لانهما متناقضتان . ويقترب الميجاريون من هذه الفكرة مع جدل زينون ويخلصون الى انه لما كان اللاوجود مستحيلا فان الوجود يتضمن كل امكانية . فما هو ممكن هو ايضا واقعى . وليس هناك شىء اسمه شىء ممكن حيث انه لم يوجد بعد .

وكما ان الكلبين وجدوا الفضيلة فى الاستقلال السلبي والزهد ووجدها القوريناثيون فى اقتفاء اللذة بطريقة مفرطة فى اللذة فان الميجاريين يجنونها فى حياة التأمل الفلسفى اى فى معرفة الوجود .

الفصل الثاني عشر

أفلاطون

لم ينشئ أى من الفلاسفة السابقون على أفلاطون مذهباً فلسفياً لها قدموه وبوغرة شديدة هو الأفكار والنظريات والآراء والاقتراحات الفلسفية المعزولة .

وكان أفلاطون أول شخص فى تاريخ العالم يبدع مذهباً شاملاً عظيماً فى الفلسفة وهو مذهب له تشعباته فى جميع أنحاء الفكر والواقع ، وأفلاطون بهذا إنما جعل كل الفكر السابق مجرد نوع من الاسهام فى المذهب لقد جمع الحصاد الكلى للفلسفة اليونانية وتجسم فى مذهب خير ما عند الفيثاغوريين والايلىين وهيرقليطس وسقراط . لكن لا يجب أن يشتط بنا الخيال فى هذا الصدد فنظن أن أفلاطون كان مجرد شخص ينتقى أو يلتقط خبرة أفكار الآخرين ويجعل منها كتكولاً فلسفياً خاصة به . بل لقد كان على العكس فكراً أصيلاً بأعلى درجة . غير أن مذهبهم نفاى فكر المفكرين السابقين شأنه فى هذا شأن كل مذاهب الفكر الكبرى . لقد استولى بالفعل على أفكار هيرقليطس وبارمنيدس وسقراط لكنه لم يتركها كما وجدها ، لقد اعتبرها بذور تطور جديد ولقد كانت هى الاسس الدفينة فى الأرض التى شيد عليها صرح الفلسفة وفى يديه أصبح الفكر السابق كله موضوعاً تحت نور مبداً جديد وأصيل .

(١) حياته وكتابات

تعد مسألة التاريخ الدقيق لمولد أفلاطون مسألة يعتمدها الشك ولكن التاريخ الذى يطرح عادة هو ٩٢٤ — ٤٢٧ ق.م . وهو تاريخ لا يبعد كثيراً عن الحقيقة .

لقد انحدر من أسرة أثينية أرستقراطية وكان يمتلك ثروة كافية تمكنه من أن يحيا حياة الفراغ اللازمة لحياة مكرسة للفلسفة . ويأتى شبابه فى وقت

أكبر فترات التاريخ الاثيني خطورة. فبعد صراع مرير استمر لأكثر من ربع قرن انتهت الحرب البلوبونيزية بالانهيار الكامل لأثينا كقوة سياسية . واضطربت شئون البلاد الداخلية بشكل لا يقل عن اضطراب شئونها الخارجية . وهنا — كما في أى موضع آخر — تحولت الديمقراطية المنتصرة الى حكم الغوغاء ثم مع انتهاء الحرب البلوبونيزية استعاد الحزب الارستقراطى السلطة مع حكم الطغاة الثلاثين وكان من بينهم بعض اقارب افلاطون غير ان الحزب الارستقراطى الذى كان أبعد ما يكون من تحسين الامور انغمس فى التو فى حكم اراقة الدماء والارهاب والقمع والبطش . ولقد تركت هذه الوقائع تأثيرا بالغا على تاريخ حياة افلاطون ، فلو كانت لديه أية رغبة لتولى منصب سياسى فان الظروف الفعلية للاحوال فى أثينا لابد انها قد أخذتها ، فهو الارستقراطى بالفكر وبالميلاد لم يكن يستطيع ان يتلامح مع حكم الغوغاء. وإذا كان قد تخيل ان مودة الارستقراطية للحكم من شأنها ان تحسن الامور فانه لابد ان أزيلت الغشاوة عن عينيه على نحو مرير بما فعله الطغاة الثلاثون . ولما كان قد استاء من الديمقراطية — والارستقراطية على السواء فانه — كما يبدو قد تقاعد واعتزل

ولم يظهر اطلاقا طوال حياته الجديدة وهو يخطب فى المؤتمرات الشعبية واعتبر الدستور الاثينى شيئا عفى عليه الزمن .

ولم يعرف الكثير من شباب الفيلسوف ، لقد انشأ القصاصد ونال خير تربية يمكن لمواطن اثينى ان يحصل عليها . وكان استاذة قراطيلوس من اتباع هيرقليطس ولا شك ان افلاطون تعلم منه آراء ذلك الفيلسوف . وهناك احتمال انه اراد ان يكون جاهلا بمجادلات السوفسطائيين وكان كثير منهم معاصرين له . ولقد قرأ على الأرجح كتاب انكساجوراس الذى كان متاحا بسهولة فى ذلك الوقت فى أثينا . ولكن ليست لدينا معلومات مؤكدة من كل هذه النقاط ، وما نعرعه بالفعل هو ان الحدث الحاسم فى شبابه وفى حياته كلها فى الحقيقة هو ارتباطه بسقراط .

لقد ظل افلاطون الصديق والتلميذ المخلص لسقراط فى الثمانى سنوات الاخيرة من حياة سقراط . ولقد شكلت آراء وشخصية الاستاذ الدافع الثامى الأكبر لحياة افلاطون وكانت هى الملهم لكل تفكيره .

ولقد كان الاخلاص والتقدير للذان شعر بهما نحو سقراط — وهما اخلاص وتقدير لم يتلاشيا مع كراستين — قد نبيا على نحو اكبر وبشكل مستمر. غنى آخر محاورات افلاطون نجد تصويرا لسقراط يتسم باكبر قدر من السحر والاعجاب ، واصبح سقراط بالنسبة له النمط والانموذج للفيلسوف الحق .

وبعد وفاة سقراط بدأت مرحلة ثانية في حياة افلاطون وهى مرحلة الترحال . لقد هاجر أولا الى ميجارا حيث كان صديقه وتلميذه اقليدس يؤسس المدرسة الميجارية . ولقد كانت الفلسفة الميجارية مركبا من فكر سقراط وفكر الايليين . ولا شك ان افلاطون هنا في ميجارا وتحت تأثير اقليدس قد شكل وكون تعرغه العميق بتعاليم بارمنيدس الذى أصبح له تأثير كبير على فلسفته . ولقد سافر من ميجارا الى تورينة ومصر وايطاليا وصقلية . واتصل وهو في ايطاليا بالفيثاغوريين . وبسبب تأثير هذه الرحلة نجد العناصر الفيثاغورية القوية منبئة في تفكيره .

وفي صقلية انضم الى بلاط ديونيسيوس الاكبر طافى سراقوسة ولكن نجد تصرمه هنا يسبب له المتاعب فقد غضب ديونيسيوس غضبا شديدا بسبب آراء افلاطون الاخلاقية والفلسفية حتى أنه طرح افلاطون في سوق النخاسة ولقد نجا بمعجزة من مصر العبودية والرق اقتداه انيساريس التورينى ومن ثم عاد افلاطون الى اثينا — واستغرقت رحلاته لفترة امتدت الى عشر سنوات .

ومع مودة افلاطون الى اثينا ندخل المرحلة الثالثة والاخيرة من حياته . ونحيا عدا رحلتين قصيرتين نذكرهما هابرين لم يترك اثينا اطلاقا وهو الآن يبدو لأول مرة كعالم محترف وفيلسوف . وقد اختار كساحة لواجهه نشاطه . مدرسة أطلق عليها اسم الاكاديمية ونحيا جمع حوله تدريجيا حلقة من التلاميذ والمريدين . وقد انشغل بقية حياته — وهى لفترة تمتد حوالى أربعين عاما — بالنشاط الادبى وادارة المدرسة التى اسسها . وكانت طريقته فى الحياة على العكس تماما من طريقة سقراط ولا يشبه استاذة . الا فى شيء واحد هو أنه لم يكن يتقاضى أى أجر من

تدريسه وفيما عدا هذا فان حياتي الرجلين العظيمين لا تشابه بينهما اطلاقا
لقد ذهب سقراط وتجول بحثا عن الحكمة لمجانب الاسواق مع كل القادمين .
اما افلاطون فقد انسحب واقتصر نشاطه داخل مدرسة وحى نفسه
من صخب العالم بحلقة من المريدن المخلصين . ولم يكن متوقعا من رجل
له رهافة افلاطون وثقافته ومشاعره الارستقراطية ان يكن التقدير لرجل
مثل سقراط باعتباره رجل العامة والذي عاش حياة التسكع والخنونة
في اسواق اثينا ، وليس مرغوبا من أجل تقديم الفلسفة ضرورة ان تكون
هكذا ، فالفلسفة السقراطية قد عانت من الطريقة السقراطية في الحياة
فلم تكن بالطريقة المنهجية كما كانت بدائية والفكر المنهجي لا يتولد من
المجادلات على قارعة الطريق . وبالنسبة لتطور مذهب عالمي عظيم مثل
مذهب افلاطون تكون الدراسة المنتظمة والتأمل الهادئ ضروريين .

ولم تنقطع فترة استاذية افلاطون هذه الا برحلتين الى صقلية
مرتبطتين باهداف سياسية . لقد عرف افلاطون تماما ان الدولة الكاملة
كما صورها في محاوره (الجمهورية) لا يمكن ان تتحقق في اليونان في زمنه .
ومع هذا تناول فلسفته السياسية بجدية تامة . وبالرغم من ان الجمهوريه
الكاملة هي مثال لا يمكن احرازه فقد اعتقد ان اى اصلاح حقيقى
للدولة يجب ان ينطلق — على الاقل — في اتجاه ذلك المثال . ومن المبادئ
الجوهريه في (الجمهورية) هي ان الحكام يجب ان يكونوا فلاسفة ايضا .
والى ان يتحد الفيلسوف والحاكم في شخص واحد فان الدولة يمكن ان
تدار وفق المبادئ الحقبة . والان ، في عام ٣٦٨ ق.م. مات ديونيسيوس
الاكبر واصبح ديونيسيوس الاصغر طاغية سيراقوصة . وقد وجه ديونيسيوس
الدعوة لافلاطون للانضمام الى بلاطة وطلب منه ان يكون مستشاره
وكانت هنا غرضة نادرة للتجريب ، لافلاطون يستطيع ان يدرّب ويثقف
ملكا فليسوما . فقبل الدعوة غير ان البعثة انتهت بكارثة ، فقد استقبله
ديونيسيوس بحماس واهتم بدروس استاذة الفلسفية . لكنه كان شابا
غير منفتح حرونا ودون قابلية فلسفية أصيلة . وكان اهتمامه الاول
منصبا على القلق والاثارة ومن هنا غادر افلاطون سيراقوصة مضطرا وعاد
الى اثينا . ومع هذا لمبعد انقضاء بضع سنين دعاه ديونيسيوس ثانية
الى سيراقوصة ومرة ثانية قبل الدعوة غير ان الرحلة الثانية انتهت بكارثة

شان الرحلة الاولى بل لقد تعرضت حياة افلاطون للخطر ولم ينتذه الا تدخل الفيثاغوريين فعاد الى اثينا وهو في السبعين وظل بها الى وقت وفاته مدير المدرسة ولم يحاول ثانية ان يتدخل في السياسة العملية .

ولقد ظل طوال عقد آخر من السنين يسكن في اثينا ويعلم بها، وكانت حياته ساكنة وهادئة وسعيدة. وقد مات في سلام وهو في الثانية والثمانين من عمره .

وقد اتخذت كتابات افلاطون شكل المحاورات وفي معظمها يشفيها سقراط الذي وضع افلاطون على لسانه عرض لمفسته هو الخاصة . وفي عدد قليل من المحاورات — منها (بارمنيدس) — على سبيل المثال — هناك ناطقون آخرون يتحدثون بالفلسفة الافلاطونية ولكن حتى في هذه المحاورات يلعب سقراط دائما (دورا) هاما . ولم يكن افلاطون مجرد فيلسوف محسوب بل كان غنانا ادبيا ممتازا . والمحاورات مبقرية في بنائها الدرامي وترتفع بالحادثة والفكاهة والتشخيص المشابه للحياة . ولم ترسم شخصية سقراط بعاطفة ودودة محسوب ، بل حتى الشخصيات الثانوية تكتسى لحما وتسرى فيها الدماء .

ومن العناصر الهامة في أسلوب افلاطون استخدامه للاساطير وهو لا يشرح دائما معناه على شكل عرض علمي مباشر . وهو كثيرا ما يعلم بالكتابات والحكايات والقصص وكلها يمكن ان تندرج تحت تسبية واحدة من الاساطير الافلاطونية . وكلها لها جمالها الادبي الرائع وبالرغم من هذا فانها تنطوي على مساوئ خطيرة ، فلافلاطون يتزلق بسهولة من العرض العلمي الى الاسطورة حتى انه لا يكون من السهل غالبا تقرير ما اذا كانت عباراته مقصود بها الناحية الادبية او التشبيهية . زيادة على ذلك ، فان الاساطير تشكل تصورا في تفكيره نفسه . والحقيقة هي ان جماع الشاعر والفيلسوف في شخص واحد هو جباع خطر للفنية . ولقد بنيت من قبل ان موضوع الفلسفة ليس مجرد استشعار الحقيقة كما يستشعرها الشاعر والصوفي بل استيعابها عقليا لا مجرد اعطائها سلسلة

من الصور والتشابه بل أعطائنا تفسيراً عقلانياً للأشياء على مبادئ علمية . وعندما يحدث لإنسان هو شاعر وفيلسوف في الوقت نفسه إلا يستطيع تفسير الشيء على نحو عقلى فإن النتيجة هي أفراد مخيف لديه لأحلال الاستعارات . والكنائيات الشعرية محل التفسير المقتد . ولقد رأينا — على سبيل المثال — أن كتاب الأباشاد في الهند الذين يؤمنون بأن العالم كله يصدر عن الموجود الواحد المطلق الثابت الذى يسمونه براهمان وقد عجزوا عن إدراج السبب الذى يجعل الواحد يتميز هكذا في الكرة فأنهم قد لجأوا إلى التشابه والاستعارات . وهم يقولون وكما أن الشر ينطلق من النار الجوهرية فإن كل الكائنات الجزئية تصدر من الواحد . غير أن هذه الصورة لا تفسر شيئاً وهدف الفيلسوف ليس أن يستشعر المسائل بغموض بل هدفه الفهم العقلانى . وليست هذه هي نظرتى (أنا) لوظائف الفلسفة بل هي من المؤكد نظرة افلاطون نفسه فافلاطون في الحقيقة هو مصدر هذه الحقيقة من الفلسفة فلم يكن يصير شكل دائم إلا على الاستيعاب العقلانى الكامل وهو الشيء الوحيد الذى يستحق أن نطلق عليه اسم المعرفة والفلسفة . وما من كاتب آخر قد استخدم مثل هذه اللغة المزدرية كما فعل افلاطون كمجرد شاعر ومتصوف والذى يقول أشياء جميلة دون أن يفهم على الأقل السبب في أنها حكيمة وجميلة وما من أحد قد صاغ مثل هذا التقييم المشين لوظيفة الشاعر والصوفى . وافلاطون من الناحية النظرية على الأقل هو أمير العقلانيين وأصحاب النزعات العقلانية . وعلى أية حال فهو من الناحية لأبد أنه كان مقتنعاً بالخطأ الذى حرمه على الآخرين بقسوة . وهذا في الحقيقة تفسير معظم الأساطير الافلاطونية . وعندما يكون افلاطون عاجزاً عن شرح أى شيء فإنه يطنى هذا العجز في مذهبه بأسطورة . وهذا ملاحظ على سبيل المثال في محاوره (طيماوس) لقد سبق لافلاطون في المحاورات الأخرى أن طور نظريته حول طبيعة الحقيقة القصوى وهو في (طيماوس) قد وصل إلى مشكلة كيف يمكن تفسير العالم الواقعى من الحقيقة القصوى ، وفي هذه النقطة ينهار مذهب افلاطون كما سوف نتبين . وكلامه من الحقيقة القصوى متهاافت ومن ثم فهو لا يتضمن مبدأ به يمكن تفسير الكون

الواقعي . ولهذا نجده في محاوره (طيمائوس) بدلا من أن يقدم التفسير العقلاني يعطينا سلسلة من الاساطير الخيالية من أصل العالم ، وحيث نجد اساطير في محاورات افلاطون غانه يمكننا أن نشك في اتنا قد وصلنا الى نقطة من النقاط الضعيفة في مذهبه .

واذا كان علينا أن ندرس افلاطون بشكل معقول ، غانه يكون من الجوهرى ضرورة أن نكف عن اعتبار المحاورات كما لو كانت قد انتجت (كتلة واحدة) في مرحلة واحدة انطلاقا من مثل مؤلفها . وقد امتد نشاطه الأدبي لفترة لا تقل عن خمسين عاما . وفي خلال تلك الفترة لم يكن جامدا لا يتطور فتنكيره ونمط تعبيره كانا في تطور مضطرب وإذا كان علينا أن نفهم افلاطون غان علينا أن نحصل على مفتاح يمكننا من تتبع هذا التطور . وهذا يعنى أننا يجب أن نعرف شيئا عن الترتيب الذى كتبت به المحاورات . وليسوء الحظ لم تصل اليها مؤرخة ومرتبة ويرجع الامر الى البحث العلمى والنقدى لتحديد المرحلة التى كتبت فيها اية محاوره انطلاقا من الشواهد الداخلية . وهناك نقاط ثانوية عديدة لاتزال لم تتقرر وكذلك بعض المسائل الهامة القليلة مثل تاريخ محاوره (فايدروس) (١) التى يدرجها بعض النقاد في فترة مبكرة من حياة افلاطون على حين يخرجها البعض الآخر في فترة متأخرة . وعلى اية حال ، اذا اغفلنا هذه النقاط لماننا نقول بصفة عامة انه امكن الوصول الى اجماع في هذه الامور وانه يمكننا الان أن نعرف الكثير مما يمكننا من تتبع الخطوط الرئيسية لتطور افلاطون .

تنقسم المحاورات الى ثلاث مجموعات رئيسية تتطابق بشكل ملح مع المراحل الثلاث لحياة افلاطون . فالمجموعة المبكرة الاولى كتبت في حوالى زمن وفاة سقراط وقبل رحلة المؤلف الى مجارا . وقد كتب بعض هذه المحاورات قبل وفاة سقراط وتشمل هذه المجموعة : (هيبياس الابصر) و (ليسيس) و (خارميدس) و (لاثيس) و (اطيرون)

(١) تنطبق الملاحظة نفسها على محاوره (المادبة) و « الجمهورية »

و (الدفاع) و (كريتون) و (بروتاجوراس) ومحاورة بروتاجوراس هي أطولها وأكثرها تعقيدا من الناحية الفكرية وأكثرها تطورا ، وربما تكون آخرها وهي تشكل معبرا الى المجموعة الثانية .

وكل هذه المحاورات الاولى قصيرة وبسيطة وكلها كانت لاتزال تحت تأثير سقراط وذلك من ناحية الافكار الواردة بها ، فلم يكن افلاطون قد طور بعد أية فلسفة خاصة به ، فكان يعرض بالشرح لفلسفة سقراط بشكل يكاد يكون بلا تغيير . وعلى أية حال فانه لم يكن مجرد منتحل لخطوات هذه المحاورات هناك شواهد من الجودة والاتسالة غير أن هذه الصفات تعرض نفسها باحرى في الشكل الأدبي لا المحتوى الفلسفي فمهما نجد كل القضايا السقراطية المألوفة من أن الفضيلة هي المعرفة وهي واحدة ويمكن تعليمها وأن الجميع يطلبون الخير غير أن الناس يخطئون بصدد ماهية الخير وأن الإنسان الذي يخطئ عمدا أفضل ممن يخطئ غير عايد وما الى ذلك . زيادة على ذلك لقد شغل سقراط نفسه بمحاولة تثبيت مفاهيم الفضائل وتساعل من العناية الإلهية وعن الاعتدال وما الى ذلك وأفلاطون في عديد من هذه المحاورات يسير على النهج نفسه في هذه التساؤلات . فمحاورة (ليسيس) تبحث مفهوم الصداقة وتتناول محاورة (خارميديس) مسألة الاعتدال وتعالج محاورة (لاشيس) الشجاعة . وبصفة عامة فإن الجوهر الفلسفي لهذه الكتابات المبكرة ضئيل وبسيط ، فمهما اهتمام زائد بتفاصيل حياة سقراط ، والفن يطنى على المادة ، ومن ثم فإن هذه المحاورات من الناحية الأدبية الخالصة هي من بين أكثر محاورات افلاطون سحرا وبعضها مثل محاورة (الدفاع) و (كريتون) شعبية وخاصة عند أولئك الذين يعنون بأفلاطون الفنان أكثر من عنايتهم بأفلاطون الفيلسوف .

والمجموعة الثانية من المحاورات ترتبط بصفة عامة بفترة رحلات افلاطون . وبالاتسالة الى تأثير سقراط نجد الآن تأثير الإيليين وهو تأثير يربط على نحو طبيعي هذه المحاورات بفترة إقامة الفيلسوف في ميغارا . ولكن في هذه المحاورات أيضا نجد أن افلاطون لأول مرة يطور أطروحته الفلسفية الخاصة وهذه المرحلة هي في الواقع الفترة البناءة العظيمة

في حياته فنجد المبدأ المحورى والسائد في فلسفته وهو نظرية المثل وكل ما عداها مزف عليها وهى تهين على كل أفكاره . وبمعنى ما من المعانى ليست كل فلسفته سوى نظرية المثل وما يتوقف عليها . وفي هذه الفترة الثانية تأسست نظرية المثل وتطورت وجرت مناقشة علاقتها بالفلسفة الايلية . وهنا نجد أكبر مرض لأفكار افلاطون الاصيلية وهى في غمار مخاض مولدها . وهو الآن قد تملك ناصية المشكلات المحورية الفلسفية وهو هنا يعنى بالفكر نفسه ولا يعبا الا قليلا بزخارف الاسلوب . وهو يناضل من أجل أن يجد تعبيرا عن أفكار تشكلت على نحو جديد في عقله وهو لم يسيطر عليها كلية بعد ولا يستطيع أن يستثمرها بسهولة ومن ثم فإن المزايا الادبية في المرحلة الاولى تراجعت الى الوراء ولم تعد هناك مكامر فليس هناك سوى الاستدلال الدقيق والجدل الشاق والرائع .

وربما كانت محاورتا (جورجياس) و (ثيتيتوس) التوأمتان هما اقدم هذه المجموعة الثانية وهما لم تنتهيا الى شيء محدد ولهما طابع سلبي ، فافلاطون مشغول هنا بمجرد التوضيح التيهيدى . وتناقش محاورتا (جورجياس) وتفند توحيد السوغسطائيين بين الفضيلة واللذة وتحاول أن تبين أن الخير يجب أن يكون شيئا موجودا على نحو موضوعى ومستقل عن لذة الفرد . وبالمثل تبين محاورتا (ثيتيتوس) أن الحقيقة ليست هى انطباع الفرد الذاتى كما يذهب السوغسطائيون بل هى شيء حقيقى موضوعى في حد ذاتها . والمحاورات الاخرى في هذه المجموعة هى (السوغسطائى) و (السياسى) و (بارمنيدس) . وتناقش محاورتا (السوغسطائى) الوجود واللاوجود وعلاقتها بنظرية المثل . وتبحث (بارمنيدس) فيما إذا كانت الحقيقة المطلقة تعد واحدا تجريديا على طريقة الايليين ولهذا فإن هذه المرحلة تعطينا تصور افلاطون من علاقة فلسفته بالفنرمة الايلية .

وتعد محاورات المجموعة الثالثة من انتاج افلاطون في مرحلة النضج فخلد سيطر الآن تماما على فكره ووجهه بسهولة في كل اتجاه ، ومن ثم يعود الاسلوب الى نورانيته ونقائه كما في المرحلة الاولى . واذا كانت المرحلة الاولى تتميز أساسا بالوهبة الادبية فإن المرحلة الثانية تتميز

بعمق الفكر وتتميز المرحلة الثالثة بأنها مركب من الاثنين فالمادة الكاملة قد انصبت الآن في الشكل الكامل . غير أن ميزة كل محاورات هذه المرحلة هي أنها تفترض أن نظرية المثل قد تأسست من قبل وأنها أصبحت شائعة عند القارئ . وهي تنطلق على أساس تطبيقها على كل أقسام الفكر . لقد اهتمت المرحلة الثانية بصياغة نظرية المثل والبرهنة عليها ، أما المرحلة الثالثة فهي تقوم بتطبيق منهج لنظرية المثل . وهكذا فإن محاورة (المادبة) التي تعالج موضوع ميثافيزيكا الحب تحاول أن تربط بين تصور الانسان بالجمال والمعرفة العقلية للمثل . وتطبق محاورة (غيلبيوس) نظرية المثل على مجال الاخلاق وتطبقها محاورة (طيماوس) على مجال الفيزياء وتطبقها محاورة (الجمهورية) على مجال السياسة . وتؤسس محاورة (غيدون) عقيدة خلود النفس على نظرية المثل . وربما توضع محاورة (غابديروس) في مجموعة واحدة مع محاورة (المادبة) . ويذهب بنا جمال ورشاقة ونورانية الاسلوب وكون نظرية المثل سارية مما يدل على أنها شيء تأسس الى الامتداد الى أنها تمت الى مرحلة نضج افلاطون . وتقوم نظرية زيلر على أنها كتبت في بداية المرحلة الثانية ثم قدمت للقارئ على أنها فاتح للشهية لتجعله يدخل على المهمة الصعبة الا وهي قراءة محاورة (السوفسطائي) و (السياسي) و (بارمنيديس) وتبدو هذه النظرية على أنها مشتتة وغير ضرورية (١) .

فإذا كانت المرحلة الثانية الى المرحلة البناءة العظيمة في حياة افلاطون فإن المرحلة الثالثة يمكن وصفها بأنها مرحلته المنهجية والمذهبية، لكل جزء من فلسفته هنا مرتبط بكل جزء آخر وتبدو جميع تفاصيل المذهب على أنها تنبع من المبدأ المحوري الوحيد لتفكيره الا وهو نظرية المثل . وكل مجال للمعرفة والوجود معروض بدوره في ضوء ذلك المبدأ وهو مشرب ومشيّع به .

وخطة مرض افلاطون التي تخطر لاول وهلة هي أن نمر بالمحاورات الواحدة بعد الأخرى واستخلاص مذهب كل منها بتتابع غير أننا يجب أن

نتخلى عن هذه الخطة بمجرد ذكرها . فبالرغم من أن فلسفة افلاطون هى فى حد ذاتها كيان من الفكر مذهبى ومماسك لم يعبر عنها بشكل مذهبى ، بل بالعكس ، لانه ينثر افكاره فى جميع الاتجاهات ، أنه ينثرها كيفما اتفق باى ترتيب ، فما يأتى أولا من الناحية المنطقية يأتى فى الغالب فى المؤخرة ، وهو قد يأتى فى نهاية احدى المحاورات والخطوة التالية فى الاستدلال قد تجعله يظهر فى البداية او حتى فى محاوره مختلفه تماما . ولهذا اذا كان علينا أن نحصل على نظرة مترابطة للمذهب يجب أن نتخلى عن ترتيب العرض عند افلاطون ونربط الفكر معا بأنفسنا . وعلينا أن نبدأ بما يأتى أولا من الناحية المنطقية أينما نجده ونتطلق فى العرض بالطريقة نفسها .

وهناك صعوبة مماثلة متعلقة بتقسيم فلسفة افلاطون . وهو نفسه لم يقدم لنا أى مبدأ واحد ومؤكد للتقسيم ، بل المبدأ المعتد عادة ما يتسم فلسفته الى الجدل والفيزياء والاخلاق . أن الجدل أو نظرية المثل هى مذهب افلاطون فى طبيعة الحقيقة المطلقة . والفيزياء هى نظرية الوجود الظاهرى فى الزمان والمكان وعلى هذا تضم مذهب النفس وهجراتها حيث أن هذه الهجرات تحدث فى الزمن . وتشمل الاخلاق السيامسة ، أى نظرية واجب الانسان باعتباره مواطنا وكذلك أخلاق الفرد . وهناك أقسام محددة فى المذهب المتعلقة بعقيدة الحب مثلا لا تقع فى أى من هذه الأقسام بل بالعكس ، لانه بالرغم من أن بعض المحاورات خليط بالنسبة لموضوعها فان بعض المحاورات الأخرى وهى أهمها تقع بتامها فى أحد هذه الأقسام . فمثلا محاورات (طيماوس) و (ليدون) و (نايكروس) متعلقة بالفيزياء . ومحاورات (فيليبوس) و (جورجياس) و (الجمهورية) متعلقة بالاخلاق . أما محاورات (تيتيوس) و (السوفسطائى) و (بارمنيدس) فهى محاورات متعلقة بالجدل .

(٢) نظرية المعرفة

تقوم نظرية المثل نفسها على نظرية المعرفة . فما هي المعرفة ؟ ما هي الحقيقة ؟ أن أفلاطون يفتتح المناقشة بأن يحكى لنا أولا (مالميس) بمعرفة وحقيقة . وموضوعه هنا هو تنفيذ النظريات الزائفة ، ولابد أن هذا يحدث لتهديد الأرض من أجل العرض الموضوعى . وأول النظريات الزائفة التى يهاجمها هي القول بأن المعرفة هي الإدراك الحسى . وتنفيذ هذا القول هو الموضوع الرئيسى لمحاورة (نيتيوس) . ويمكن تلخيص حججه على النحو التالى :

(١) القول بأن المعرفة هي الإدراك الحسى هو نظرية بروتاجوراس والسوفسطائيين ونحن قد رأينا النتائج المترتبة عليها . لمهى تذهب الى أن ما يبدو لكل فرد على أنه حقيقى يكون حقيقيا بالنسبة لذلك الفرد . غير أن هذا على أية حال زائف فى التطبيق على حكمنا بصدد الأحداث المستقبلية ، فالأخطاء المعديدة التى يرتكبها عن المستقبل تظهر هذا . فقد يبدو لى أننى شاكون كبير القضاة فى العام التالى ولكن بدلا من هذا قد أجد نفسى فى السجن . وبصفة عامة ما يبدو لكل فرد على أنه الحقيقة عن المستقبل لا يصبح هكذا عندما تقع الأمور .

(٢) الإدراك الحسى يفضى الى انطباعات متناقضة ، فالشئ الواحد يبدو كبيرا عن قرب وصغيرا عن بعد . وهو بمقارنته ببعض الأشياء يبدو خفيفا وبمقارنته ببعض الأشياء الأخرى يبدو ثقيلًا . وهو يبدو فى ضوء ما أبيض ويبدو أخضر فى ضوء آخر وهو فى الظلام لا لون له على الإطلاق . وهذه الصلحة اذا ما نظر إليها من زاوية ما تبدو مربعة ومن زاوية أخرى تبدو على شكل معين . فإى من هذه الانطباعات هي الشئ الحقيقى ؟ ولكى نعرف ما هو الحقيقى يجب أن نكون قادرين على ممارسة الاختيار بين هذه الانطباعات المختلفة وتفضيل انطباعات على أخرى والفرقة بين الانطباعات وقبول هذا الانطباع ورفض ذاك . ولكن اذا كانت المعرفة هي الإدراك الحسى إذن فلن يكون لنا حق إعطاء الفضلية لإدراك حسى على حساب إدراك حسى آخر . فإذا كانت الإدراكات الحسية كلها هي المعرفة إذن فلأنها كلها حقيقية .

(٣) أن هذا الرأي يجعل من كل معرفة وكل بحث وكل برهان وكل تنفيذ أمرا مستحيلا . فلما كانت جميع الاحساسات حقيقية على السواء فإن الإدراكات الحسية عند الطفل يجب أن تكون حقيقية تماما كما هى عند أساتذته ومن ثم فإن أساتذته لن يستطيعوا أن يطلبوه شيئا . وبالنسبة للمناقشة والبرهان فإن الجدل بين شخصين عن أى شيء يتضمن أنهما يؤمنان بوجود حقيقة موضوعية . وإذا كان كل منهما يناقض الآخر فإن انطباعاتهما لا يمكن أن تكون صادقة عندهما هما الاثنان معا . كان الامر هكذا فليس هناك شيء لبحثه ، ومن ثم فإن كل برهان وتنفيذ عقيم بسبب نظرية بروتاجوراس .

(٤) إذا كان الادراك الحسى هو الحقيقة فإن الانسان يكون هو معيار جميع الاشياء باعتباره كائنا مدركا .

(٥) ان نظرية بروتاجوراس تناقض نفسها لان بروتاجوراس يعترف بأن ما يبدو لى حقيقيا فهو حقيقى . لهذا فإذا بدا لى حقيقيا أن مذهب بروتاجوراس زائف فيجب على بروتاجوراس نفسه أن يعترف بأنها زائفة .

(٦) هذه النظرية تحطم موضوعية الحقيقة وتجعل التمييز بين الحقيقة والزيف بلا معنى على الاطلاق . والشئ نفسه يبدو حقيقيا وزائفا فى الوقت نفسه ، حقيقيا بالنسبة لك وزائفا بالنسبة لى ، ومن ثم لا نرى على الاطلاق بين قولنا أن قضية ما حقيقية وقولنا أنها قضيته زائفة ، فالحولان لهما نفس المعنى لما من قول منهما معنى شيئا . والقول بأن ما ادركه حسيا حقيقى بالنسبة لى لا يعطى الا اسما جديدا لادراكى الحسى ولا يضيف لها أية قيمة جديدة .

(٧) فى كل ادراك حسى هناك عناصر لا تاتى عن طريق الحواس . ولنفرض اننى اقول (هذه القطعة من الورق بيضاء) فقد نطن أن هذه العبارة هى حكم محض عن الادراك الحسى فلا شيء يتقرر سوى ما ادركه عن طريق حواسى ولكن اذا تمعنا فيها لن نجد الامر هكذا فاولا

وتقبل أى شئ يجب أن افكر فى « هذه القطعة من الورق » وهذا يعنى
اننى صنفتها . لقد قارنتها عقليا بقطع أخرى من الورق وقررت انها من
نفس الفئة معها . اذن فان تفكيرى يتضمن المقارنة والتصنيف . ان
الشئ هو احساس مركب من البياض والتربيع . الخ أن كل ما
استطيع ان اتبينه على انه قطعة من الورق انها يتم بتوحيد هذه
الاحساسات التى لدى الان مع الاحساسات التى تلقيتها من الموضوعات
المماثلة فى الماضى . ولا يجب على لحسب أن أدرك تشابه الاحساسات
بل يجب على أيضا أن أدرك الاختلاف عن الاحساسات الأخرى ولا يجب
على أن أخلط بين الاحساسات التى اطلقها من الورقة والاحساسات التى
اطلقها من قطعة من الخشب . فالتشابه والاختلاف فى الاحساسات يجب
أن يكونا معروفين من قبل أن أقول « هذه القطعة من الورق » . والشئ
نفسه صادق عندما أقول أن هذه القطعة من الورق « بيضاء » فلا يكون هذا
مكنا الا بتصنيفها مع الأشياء «البيضاء» الأخرى وتمييزها عن الأشياء التى من
الوان أخرى غير أن الحواس نفسها لا تستطيع أن تقوم بأفعال المقارنة
والاختلاف ، فكل احساس بقعة مستقلة معزولة ولا يستطيع أن يتجاوز
نفسه ليقارن بينه وبين الأشياء الأخرى ، فهذه العملية يجب أن يؤديها العقل
الذى يعمل على أنه سلطة مركزية يقوم بعملية التآزر ليعطى الاحساسات
المعزولة ويربط بينها ويقارن بينها ويقابلها ببعض .

ويلاحظ هذا بصفة خاصة فى الحالات التى نقارن فيها احساسات
خاصة ما مع احساسات حاسة أخرى . فعندما أشعر بالكرة بأصابعى
أقول اننى أشعر بها مستديرة . وعندما أنظر اليها بعينى أقول أنها تبدو
مستديرة . غير أن الشعور هو احساس مختلف عن احساس النظر ومع هذا
فاننى استخدم الكلمة نفسها (مستديرة) لوصفها كليهما . وهذا يبين اننى
وحدت بين الاحساسين وهذا لا يمكن أن يتم بالحواس نفسها فعيناي لا يمكن
أن تستشعرا وأصابعى لا يمكن أن ترى ، ولا بد أن العقل الذى يقف فوق
الحواس هو الذى يقوم بعملية التوحيد ، وعلى هذا فان افكار الانساق
والاختلاف لا تولدها حواسى .

ان العقل نفسه يبثها هي نفسها في الاشياء ومع هذا فهي واردة في كل معرفة فهي واردة حتى في أبسط افعال المعروفة مثل قضية. «هذا الشيء ابيض » . لهذا فان المعرفة لا يمكن بكل بساطة أن تتكون من الانطباعات الحسية كما يظن بروتاجوراس فحتى أبسط القضايا تحتوى على شيء أزيد من الاحساس .

فاذا لم تكن المعرفة هي نفسها الادراك الحسى فانها أيضا ليست من جهة أخرى مثل الظن . والقول بأن المعرفة هي الظن هو النظرية الخاطئة الثانية التى يسعى افلاطون الى اثبات تفاهتها .

ان الظن الخاطيء واضح أنه ليس المعرفة . بل حتى الراى الصادق لا يمكن ان يسمى المعرفة . فاذا قلنا — ولم يكن لى سند فى هذا — أنه ستكون هناك عاصفة يوم عيد الفصح التالى فقد يتصادف أن تكون عبارتى صادقة . لكن لا يمكن أن يقال وقد قمت بهذا التخمين الأعلى أن لدى ظنا صادقا ، فالظن الصادق قد يتأسس أيضا لأملى مجرد التخمين بل على شيء وان كان الفضل الا أنه لا يزال ليس بالفهم الصادق الحقيقى ، فنحن غالبا ما نشعر من طريق الحدس أو الغريزة أن شيئا ما صادق وأن كنا لا نستطيع أن نقدم أى أساس محدد لاعتقادنا . أن الاعتقاد قد يكون صحيحا تماما لكنه — فى رأى افلاطون — ليس معرفة ، أنه ليس سوى ظن صادق . أما لكى يحرز الانسان المعرفة فليس عليه أن يعرف لمحسب أن الشيء على هذا النحو بل عليه أن يعرف أيضا السبب الذى يجعله على هذا النحو . على المدى أن يعرف الدوامى والاسباب والمعرفة يجب أن تكون نهما كاملا ومكتبلا ، يجب أن تكون استيعابا عقليا لا مجرد عقيدة غريزية . ان المعرفة يجب أن تتأسس على العقل لا على العقيدة والایمان . والظن الصادق يمكن أن يصدر عن الايماء والسفاسة بفن الخطيب ورجل البلاغة ، أما المعرفة فلا يمكن أن تصدر الا من العقل . والظن الصادق يمكن بالمثل أن يحوه من الخطابة ومن ثم فهو غير ثابت وغير مؤكد ، أما المعرفة الحقة فلا يمكن أن تهتز وتزعزع . ومن يعرف

على نحو حق وبينهم على نحو حق لا يمكن تسلب منه معرفته من طريق زخارف الكلمات . وأخيرا فإن الظن قد يكون حقيقيا أو زائفا أما المعرفة فلا يمكن إلا أن تكون حقيقية .

وبعد أن أمكننا أن نفند هذه النظريات الزائفة نستطيع الآن أن ننطلق إلى الجانب الإيجابي في نظريته في المعرفة . فإذا لم تكن المعرفة ادراكا حسيا أو ظنا فما هي ؟ أن افلاطون يأخذ بالمذهب السقراطى دون أى تغيير إلا وهو أن كل معرفة هي معرفة تتم من خلال المفاهيم . وهذا على نحو ما بينته عند سقراط — يجعله يتخلص من النتائج الاعتراضية لتوحيد السوفسطائيين المعرفة بالادراك الحسى ولما كان المفهوم هو نفسه التعريف ذاته شيء ثابت ودائم غير معرض للتغير ومق انطباعات الفرد الذاتية . أن المفهوم يعطينا الحقيقة الموضوعية ، وهذا يتفق أيضا مع رأى افلاطون في الظن : أن المعرفة ليست ظنا قائما على الغريزة أو الحس ، بل المعرفة مؤسسة على العقل وهذا هو عين قولنا أنها مؤسسة على المفاهيم نظرا لأن العقل هو ملكة المفاهيم .

ولكن إذا كان افلاطون وهو يرد على سؤال « ما هي المعرفة ؟ » أنها يسير على نهج سقراط لمانه مع هذا يبنى على التعاليم السقراطية ميتافيزيقا غير سقراطية جديدة خاصة به . وهو يحول الآن النظرية السقراطية في المعرفة إلى نظرية من طبيعة الحقيقة . وهذا هو موضوع الجدل .

(٣) الجدل أو نظرية المثل

لم يكن المفهوم عند سقراط سوى مجرد قاعدة للفكر . والتعريفات التى هي أشبه بقضبان السكك الحديدية المرشدة تبقى الفكر على الدرب الصحيح ، ونحن نقارن أى فعل مع تعريف الفضيلة لكى نتأكد مما إذا كان هذا الفعل فعلا غاضلا . ولكن ما كان بالنسبة لسقراط مجرد تنظيم الفكر يحوله افلاطون الآن إلى جوهر ميتافيزيقي . ونظريته في المثل هي نظرية موضوعية المفاهيم . وجوهر فلسفة افلاطون ، يقوم في أن المفهوم ليس مجرد فكرة في العقل بل هو شيء له حقيقة الخاصة به .

فيكف توصل الملائون الى هذا الراى وانه قائم على ان الحقيقة
تعنى مطابقة أفكار الانسان مع حقائق الوجود . فإذا رأيت بحيرة ماء
وإذا كانت هناك مثل هذه البحيرة اذن فان فكرتى حقيقية . ولكن اذا لم
تكن هناك بحيرة اذن فان فكرتى خاطئة ، انها هلوسة . والحقيقة —
استنادا لهذا الراى — تعنى أن الفكرة فى عقلى هى نسخة من شىء خارج
عقلى . والخطأ أو الزيف قائم فى أن تكون لدينا فكرة ليست صورة لاي
شىء يوجد حقا . والمعرفة بالطبع تعنى معرفة الحقيقة . وعندما أقول
أن فكرة ما فى عقلى هى معرفة ملابد أن أقصد أن هذه الفكرة هى نسخة
من شىء يوجد . ولكن لقد رأينا من قبل أن المعرفة هى معرفة المفاهيم .
وإذا كان المفهوم معرفة حقيقية فانه لا يكون حقيقيا الا بفضل
انه يتطابق مع حقيقة موضوعية ، لهذا يجب أن تكون
هناك أفكار عامة أو مفاهيم خارج عقلى . فمن التناقض افتراض أن
المفهوم هى المعرفة الحققة من جهة وانه لا يتطابق مع شىء خارجى عنا
من جهة أخرى ، فهذا أشبه بقولنا أن فكرتى من بحيرة ماء هى فكرة
حقيقية ولكن مثل هذه البحيرة لا وجود لها حقا . أن المفهوم فى عقله
يجب أن يكون نسخة من المفهوم خارجه .

فإذا كانت المعرفة بالمفاهيم حقيقية اذن فان تجاربنا من خلال
الاحساس يجب أن تكون زائفة . أن حواسنا تجعلنا على علم بعديد من
الجياد المردة ، أما عقلنا فهو يعطينا مفهوم الجواد بصفة عامة، فإذا كان
المفهوم هو الحقيقة الوحيدة فان الجياد يجب أن تكون زائفة ، ومعنى هذا
أن موضوعات الاحساس ليس لها واقع حقيقى . أن ماله حقيقة هو
المفهوم ، وما ليست له حقيقة هو الشىء المفرد الذى تدركه الحواس . أن
هذا الجواد وذاك الجواد ليس لهما وجود حقيقى فالمعرفة لا تمت الا الى
فكرة الجواد بصفة عامة .

ودعونا نتناول هذه النظرية من ناحية مختلفة . فلنفرض اننى
سألتك : « ما هو الجمال ؟ » فانتك تشير الى وردة وتقول : « هنا الجمال » .
وتقول الشىء نفسه عن وجه امرأة ومن قطعة غنية تصور منظرا فى غاية

ومن ليلة قمرية صافية . ولكننى أرد بان هذا ليس هو ما أريد أن اعرفه .
اننى لم أسال عن الاشياء الجميلة بل عما هو الجمال . اننى أسال من
اشياء عديدة بل عن شيء واحد الا وهو الجمال . فلو كان الجمال جوادا
غافه لا يمكن ان يكون له ضوء القمر لان الورد وضوء القمر شئان
مختلفان تماما . اننا لا نتصد بالجمال اشياء عديدة بل شيئا واحدا ودليل
هذا اننا لا نستخدم سوى كلمة واحدة لتسميته . وما أريد أن اعرفه هو
ماهية هذا الجمال الواحد المتميز عن كل الاشياء الجميلة . ربما تقول انه
لا يوجد مثل هذا الشيء مفصولا عن الاشياء الجميلة . واننا بالرغم من
استخدامنا كلمة واحدة ماننا لا نتبع الا طريقة خاصة بالتعبير والكلام ،
وانه يوجد فى الواقع جمالات عديدة كل منها مستقر فى موضوع جميل .
وفى هذه الحالة لاحظ انه بالرغم من ان الجمالات العديدة كلها مختلفة الا
انه منذ ان استخدمنا كلمة واحدة لوصفها جميعا ماننا بالبداية نعتقد انها
متشابهة . فكيف عرفت انها متشابهة ؟ ان عينك لا تستطيعان ان تطلعاك
عن هذا التشابه فهذا يقتضى مقد المقارنة ولقد سبق ان رأينا ان المقارنة
هى فعل من أفعال العقل لا فعل من أفعال الحواس . لهذا يجب أن تكون
لذك فكرة الجمال فى عقلك وبها تقارن بين الاشياء الجميلة المختلفة ومن
ثم تدركها على انها تشبه فكرتك عن الجمال ومن ثم تشبه كل منها الاخرى
ومن ثم غنهاك بشكل ما فكرة وجود جمال واحد فى عقلك . وهذه الفكرة
اما انها تنطبق على شيء خارجك أو انها لا تنطبق على شيء خارجك وفى
هذه الحالة الثانية تكون فكرتك عن الجمال مجرد اختراع من انتاج عقلك .
فاذا كان الامر هكذا فانك بحكمك على الاشياء الخارجية من طريق فكرتك
الذاتية وجعلها معيار ما اذا كانت جميلة أم لا فانك تكون قد ارتددت الى
وضع السوفسطائيين . انك تجعل نفسك وخيالات عقلك الفردى معيار
الحقيقة الخارجية . لهذا فان البديل الوحيد هو الايمان بأنه لا توجد محاسب
فكرة عن الجمال فى عقلك بل يوجد مثل هذا الشيء باعتباره الجمال الواحد
ذاته حيث تكون فكرتك نسخة له . وهذا الجمال يوجد خارج العقل وهو
شيء متميز عن كل الاشياء الجميلة .

وما يقال عن الجمال قد يقال بالمثل عن العدالة أو الخير أو البياض
أو الثقل . هناك أعمال عديدة مادلة ولكن لا توجد سوى عدالة واحدة

لأننا نستعمل كلمة واحدة ، وهذه العدالة يجب أن تكون شيئا حقيقيا متميزا من كل الأعمال العادلة الجزئية . أن افكارنا من العدالة هي نسخ لها . وبالمثل توجد اشياء بيضاء عديدة ولكن أيضا لا يوجد سوى بياض واحد .

ومن الأمثلة السابقة هناك العديد من الافكار الاخلاقية المرغومة المعقدة مثل الجمال والعدل والخير ولكن مثال البياض سيفيد في أن يبين أن النظرية تنسب الواقع لا للافكار المرغومة فحسب بل للافكار الأخرى أيضا . وفي الواقع يمكننا أن نحل الشر محل الخير ونجد أن كل الحجج نفسها تنطبق بالتالي . أو يمكننا أن نأخذ شيئا مجسما مثل الجواد ونسأل ما الذي نعنيه بالجواد . أنه لا يعنى الجواد الفردية العديدة لمما كنا قد استخدمنا كلمة واحدة فليجب أن تعنى شيئا واحدا يكون مرتبطا بالجياد الفردية كما أن البياض مرتبط بالأشياء البيضاء الفردية . أنها تعنى الجواد الكلى ، فكرة الجواد بصفة عامة وهذه الفكرة مثل فكرة الخير أو الجمال يجب أن تكون شيئا حقيقيا موضوعيا .

أن الجمال والعدالة والخير والبياض والجواد بصفة عامة كلها مفاهيم ، وتتكون فكرة الجمال بادراج ما هو مشترك من الأشياء الجميلة واستبعاد النقاط التي تختلف عن الجمال . وهذا — كما رأينا — هو بالضغط ما نعنيه بالمفهوم . لهذا تقوم نظرية أفلاطون على أن المفاهيم هي حقائق موضوعية وهو يطلق على هذه المفاهيم الموضوعية المصطلح الفني « المثل » . وهذا هو جوابه على السؤال الفلسفى الرئيسى ألا وهو : ما هي — وسط كل المظاهر واللاحقائق الخاصة بالأشياء — تكون تلك الحقيقة المطلقة والقصوى والتي بها يمكن تفسير كل الأشياء الأخرى . أنها في رأى أفلاطون المثل .

ودعونا نتبين بالتالى خصائص المثل في المقام الاول أنها جواهر . والجواهر مصطلح فنى في الفلسفة لكن معناه الفلسفى ليس الا مجرد تطور متماسك لمعناه العادى . ونحن في الحديث الشائع نطلق الكلمة بصفة عامة على الأشياء المادية مثل الحديد أو النحاس أو الخشب أو

الماء ، ونقول ان هذه الجواهر لها صفات . فمثلا : الصلابة واللحمان من خواص جوهر الحديد والصفات لا يمكن أن توجد بمعزل عن الجواهر . أنها لا توجد بنفسها بل تعتمد على الجوهر . فالحلحمان لا يمكن أن يوجد بذاته ، لابد من وجود شيء لاصح . ولكن — حسب الافكار الشائعة — بالرغم من أن الصفات ليست مستقلة عن الجوهر فان الجوهر مستقل عن الصفات . فالصفات تستمد حقيقتها من الجوهر ، لكن الجوهر له حقيقته في ذاته . والاستخدام الفلسفي لمصطلح الجوهر هو تطبيقه متباسب لهذه الفكرة ، فالجواهر يعنى عند الفيلسوف ذلك الذى وجوده الكلى في ذاته والذي حقيقته لا تنبع من أى شيء مداه والذي يكون هو مصدر حقيقته . انه علة ذاته ويتجدد بذاته ، انه اساس الاشياء الاخرى لكنه هو نفسه ليس له اساس مداه . فمثلا ، اذا آمننا بالفكرة المسيحية الشائعة ان الله قد خلق العالم لكنه هو نفسه موجودا اقصى لم يخلق اذن فانه لما كان العالم يعتمد في وجوده على الله والله لا يعتمد في وجوده الا على نفسه فان الله جوهر والعالم ليس جوهر . وبهذا المعنى تستخدم الكلمة بصواب في العبارة حيث يجرى الحديث عن الله على انه « ثالث و لكن جوهر واحد » . مرة اخرى اذا اعتقدنا مع المثاليين ان العقل هو حقيقة قائمة بذاتها وان المادة تسدين بوجودها للعقل اذن ففى هذه الحالة ليست المادة جوهر بل الجوهر هو العقل وبهذا المعنى الفنى تكون المثل جواهر . انها حقائق مطلقة وقصوى ، ووجودها الكلى في ذاتها . انها لا تتوقف على شيء بل كل الاشياء تتوقف عليها . انها مبادئ الكون الاولى .

ثانيا ، المثل كلية . ان المثل ليس أى شيء جزئى ، فمثال الجواد ليس هذا الجواد أو ذاك . انه المفهوم العام لكل الجياد ، انه الحصان الكلى ولهذا فان المثل تسمى في الفكر الحديث باسم « الكليات » .

ثالثا ، الافكار ليست (اشياء) بل (افكارا) لا يوجد (شيء) اسمه الحصان بصفة عامة . غلو كان هكذا لكننا قادرين على ان نجد في موضع ما ومن ثم سيكون شيئا جزئيا بدل أن يكون كليا . ولكننا بقولنا ان المثل افكار يوجد خطان يجب تجنبهما بعناية . الخط الاول

افتراض انها افكار انسان ما ، وانها افكارك او افكارى . والخطأ الثانى هو افتراض انها افكار — فى عقل الله . هذان الرايان كلاهما خاطئان . سيكون من العبث افتراض أن افكارنا يمكن أن تكون ملة الكون . ان مفاهيمنا هى فى الحقيقة نسخ للمثل ولكن خطؤها بالمثل نفسها هو بالنسبة لافلاطون عبث بمثل خلط فكرتنا عن الجبل بالجبل نفسه . كما أنها ليست افكار الله ، أن الحديث عنها يتم أحيانا فى الحقيقة على أنها « مثل فى العقل الالهى » ولكن ليس هذا الا مجرد تعبير تشبيهى تصويرى ونستطيع — اذا أجبنا — أن نتحدث من محصلة المثل كلها على أنها تكون « العقل الالهى » . ولكن لا يعنى هذا شيئا بصفة خاصة وليس الا عبارة شاعرية . وهذان الخطآن كلاهما يرجعان الى أننا نجد صعوبة فى تصور الافكار بدون مفكر . وعلى اية حال هذا هو بالضبط ما يقصده افلاطون . أنها ليست مثلا ذاتية أى مثلا فى عقل جزئى وموجود . أنها مثل موضوعية ، انها افكار لها حقيقتها من ذاتها وباستقلال عن أى عقل .

رابعا ، كل مثال وحدة ، أنه الوحدة وسط التعدد . أن مثال الانسان واحد بالرغم من أن الناس الافراد عقيدون . ولا يمكن أن يوجد الا مثال واحد لكل فئة من الاشياء . وإذا كانت هناك مثل عديدة للمعدالة فأننا يجب البحث عن عنصر مشترك بينها وهذا العنصر المشترك يشكل هو نفسه المثال الواحد للمعدالة .

خامسا ، المثل ثابتة وغير غائية . أن المفهوم هو نفسه باعتباره تعريفا . والامر الكلى فى التعريف هو أنه يجب أن يظل هو نفسه . أن موضوع تعريف ما هو أن نقارن الاشياء الفردية به وتبين ما اذا كانت تتفق معه أم لا . ولكن اذا كان تعريف المثلث سوف يختلف من يوم الى آخر فسيكون بلا جدوى حيث لا نستطيع أن نقول اطلاقا ما اذا كان أى شكل جزئى مثلا أم لا . أن التعريف هو شيء دائم على نحو مطلق ، والتعريف ليس الا التعريف بالكلمات من طبيعة المثل ، وبالتالي المثال لا يمكن أن يتغير أن الاشياء الجميلة العديدة تظهر وتنقضى ولكن الجمال الواحد لا يبدأ ولا ينتهى . أنه خالد لا يتغير ولا يفنى . أن الاشياء الجميلة

العديدة ليست سوى التعبيرات الملائمة عن الجمال الخالد الواحد .
وتعريف الإنسان سيظل هو هو حتى لو انتهى البشر . ان مثال الانسان
خالد ويظل لا يتاثر بميلاد الافراد وثنى وخوتهم وانحدارهم وموتهم .

سادسا : المثل هي ماهيات الاشياء جميعا . ان التعريف يعطينا ما هو
ما هو في الشيء . غلو نحن عرفنا الانسان كحيوان عاقل
فهذا يعنى ان العقل هو ماهية الانسان . وكون هذا الانسان
له انف متجه الى اعلى وان ذاك الانسان له شعر احمر حقائق مرضية
ليست جوهرية بالنسبة للانسانية ، اننا لاندرجها في تعريف الانسان

سابعا : كل مثال هو في نوعه كمال مطلق وكماله هو عين حقيقته
فالانسان الكامل هو النمط الكلى الواحد اى مثال الانسان ، وكل الافراد
يشتقون من هذا النمط الكامل بشكل او بآخر . وطالما انهم تنقصهم فكرة
الكمال فانهم يكونون ناقصين وغير حقيقيين .

ثامنا : المثل خارج المكان والزمان . ان كونها خارج المكان مسألة
واضحة ، غلو كانت في مكان فلا بد ان تكون في موضع محدد وملينا ان
نكون قادرين على ان نجدها في مكان ما ، وقد يمكن للتلسكوب او
الميكروسكوب ان يكشف عنها ، وهذا يعنى انها اشياء مفردة وجزئية
وليست كلية على الاطلاق . وهى ايضا خارج الزمان ، فهى لا تتغير وهى
خالدة ، وهذا لا يعنى انها هى فى كل وقت . غلو كان الامر هكذا فان
ثباتها سيكون مرجعه الى التجربة لا العقل . وملينا ان نطلع اليها من
وقت لآخر لنثبت اننا لم تتغير بالفعل . غير ان ثباتها ليس مسألة ترجع
الى التجربة بل مسألة معروفة للفكر ، فهى ليست مجرد انها دائما هى
نفسها فى الزمان بل ان الزمان لا علاقة له بها . انها بلا زمان ،
والافلاطون فى مقاوره (افلاطون) يفرق بين الخلود والزمن اللامتناهى
فالاخير يوصف بأنه ليس سوى نسخة من الخلود .

تاسعا : المثل عقلانية اى انها يتم استيعابها من خلال العقل .
وايجاد عنصر مشترك هو من عمل العقل الاستقرائى ومن خلال هذا
وجده تكون معرفة المثل ممكنة . ويجب ان يلاحظ هذا الاشخاص

الذين يتصورون أن افلاطون هو الى حد ما صوفي اريحي . أن الواحد الذى لا يبنى ، الحقيقة المطلقة ، لا يتم استيعابه بالحس أو بأى نوع من الوجد الصوفى بل بالمعرفة العقلانية والفكر الجاد وحدهما .

وأخيرا : وحده افلاطون قرب نهاية حياته بين المثل والاعتداد الفيثاغورية . ونحن نعرف هذا من أرسطو ولكنه غير مذكور فى محاورات افلاطون نفسه . ويبدو أنها نظرية اعتنقها فى سن متأخر والقاهها فى محاضرات استمع اليها أرسطو ، وهى خطوة رجعية وتبيل الى الخط من شأن مثالية افلاطون العظيمة والتوراتية لتجعل منها تصوفا رياضيا ، وفى هذا الصدد كما فى المواضيع الأخرى نجد أن تأثير الفيثاغوريين على افلاطون ضارا .

ويترتب على هذه النظرية الشاملة للمثل أن هناك مضجرين للتجربة الإنسانية هما الإدراك الحسى والعقل . الإدراك الحسى موضوعه عالم الحس ، وموضوع العقل هو المثل ، وعالم المثل له خصائص تفيض خصائص المثل . أن المثل حقيقة مطلقة ، وجود مطلق . وموضوعات الحس لا حقيقة مطلقة ، لا وجود الا بقدر ما تكون المثل فيها ، والحقيقة التى تحتويها ترجع الى المثل . وفى مذهب افلاطون مبدأ اللاوجود المطلق الذى سوف ننظر فيه عندما نعرض للفيثاغ . أن موضوعات الحس تشارك فى المثل وفى هذا اللاوجود . أنها انصاف حقائق . اما المثل فهمى — مرة أخرى كلية ، أشياء الحس دائما جزئية وغربية . المثال واحد ، وموضوع الحس هو دائما متعدد . المثل خارج الزمان والمكان وموضوعات الحس زمانية ومكانية . المثال خالد وثابت ، وموضوعات الحس متغيرة وهى فى تعلق دائم .

وبالنسبة للنقطة الأخيرة اتخذ افلاطون موقف غير قطعى من أن هناك ضرورة مطلقة ووحد بينها وبين عالم الحس والذى لا يتم شيئا ثابتا ودائما بل هو فى تعلق مستمر . والمثال موجود دائما ولا يصبح أو يتغير أبدا ، أن موضوع الحواس أنه يصبح ويتغير دائما ولا يكون ثابتا اطلاقا . ولهذا السبب على رأى افلاطون أنه لا توجد معرفة بعالم الحس تكون ممكنة لأن الانسان لا يستطيع أن يعرف شيئا عما يتغير من لحظة الى لحظة أخرى . والمعرفة لا تكون ممكنة الا اذا كان موضوعها ثابتا أمام العقل ويكون دائما وبلا تغير . إذن فالمعرفة الوحيدة هى المعرفة بالمثل .

ولقد يسدو هذا المذهب لاول وهلة مذهبا مغردا للغاية فان انكار أية معرفة بالموضوعات الحسية قد يبدو لنا نحن المعاصرين انكار أن العلم الفيزيائي الحديث بكل دقته وتراكم معلوماته ليس معرفة على الإطلاق . ومن المؤكد أنه بالرغم من أن جميع الأشياء الأرضية تظهر وتتقضى فان العديد منها يبقى طويلا لدرجة تسمح بالمعرفة .

من المؤكد أن الجبال دائمة لتصبح لنا بمعرفة بعضها ، أن لها دواما نسبيا وأن لم يكن مطلقا . وهذا النقد له ما يبرره في جانب منه . أن افلاطون قد قلل من تقديره لقيمة المعرفة الفيزيائية غير أن النقد في معظمه غيه سوء فهم وذلك لأن افلاطون يقصد بعالم الحس الاحساس الخالص دون عنصر عقلي غيه . والعلم الفيزيائي ليس غيه مثل هذا الاحساس الفج بالنسبة لموضوعه وموضوعاته هي احساسات اصطفت بصيغة عقلية . واذا نحن لم نفكر الا في الاحساس الحس — على طريقة افلاطون — فان من الحق أنه ليس سوى تدفق دائم دون ثبات ، ومعرفة مستحيلة . أن الجبال دائمة نسبيا لكن (احساسنا) بالجبال متغير دائما . وكل تغير في النور وكل سحابة تمر فوق وجه الشمس تغير الألوان والظلام ، وفي كل مرة نتحرك من موضع الى آخر يبدو للجبل شكل مختلف . أن دوام الجبل نفسه يرجع الى أن كل هذه الاحساسات المتباينة متطابقة مع شيء واحد أن فكرة التطابق أو الهوية واردة هنا وهي تخطط فيه تنظم هذه الاحساسات المفلانة . غير أن فكرة الهوية لا يمكن الحصول عليها من النخواس . أن الهوية تندرج في الأشياء بالعقل ، ومن ثم فان المعرفة بالجبل لا تكون ممكنة الا من خلال العقل . ويلغى افلاطون كل ما يمكن معرفته عن الجبل هو المثال الذي يشترك منه . فإذا رجعنا الى مثال سابق فان معرفة حتى أن « هذه الورقة بيضاء » تتضمن نشاطا للعقل وهي مستحيلة من خلال الاحساس وحده . والاحساس مجرد هو تدفق لا يمكن معرفته اطلاقا .

ولقد لاحظ ارسطو أن نظرية افلاطون في المثل لها ثلاثة تعانير هي : تعاليم الايليين وتعاليم هيرقليطس وتعاليم سقراط . لقد اخذ افلاطون من هيرقليطس فكرة مجرد الصيرورة وهي تبدو في مذهبه على أنها عالم

الحس . ومن الإيليين أخذ فكرة مجال وجود مطلق . ومن سقراط أخذ مذهب المفاهيم وشرع في التوحيد بين الوجود المطلق الإيلى والمفاهيم السقراطية ، واعطاء هذا نظرية المثل .

والاشياء الحسية — بقدر ما هي معروفة ، أى بقدر ما أنها أكثر من مجرد احساسات — هي هكذا لان المثال مستقر فيها . وهذا يفضى الى مفتاح تعاليم افلاطون بشأن علاقة الاشياء الحسية بالمثل . أن المثل هي أولا العلة أى الاساس للاشياء الحسية (وهي ليست علة آلية) . أن المثل هي الحقيقة المطلقة التى بها يجب تفسير الاشياء المردة ، ووجود الاشياء يتدفق فيها من المثل ، أنه (نسخ) (محاكاة) للمثل . وبقدر ما تشبه المثل تكون حقيقية ، وبقدر ما تختلف عنه تكون غير حقيقية ، وبصفة عامة فإن موضوعات الحس في رأى افلاطون هي نسخ معتمة وباهتة وناقصة للمثل ، انها مجرد ظلال وانصاف حقائق . وهناك تعبير آخر يتردد كثيرا عند افلاطون للتعبير عن هذه العلاقة هو مصطلح (المشاركة) ، أن الاشياء تشترك في المثل فالاشياء البيضاء تشترك في البياض والاشياء الجميلة تشترك في الجمال وبهذه الطريقة يكون الجمال نفسه هو علة أو تفسير الاشياء الجميلة وكذلك الحال بالنسبة للمثل الأخرى . والمثل هي مفارقة ومحابلة معا ، محابلة طالما أنها تستقر في موضوعات الحس ، ومفارقة طالما أن لها حقيقة خاصة بها بمعزل عن موضوعات الحس التى تشارك فيها . أن مثال الانسان سيقظ حقيقيا حتى لو غنى الناس جميعا وهو حقيقى قبل وجود الانسان اذا كان هناك مثل هذا الزمن لان المثل التى بلا زمان لا يمكن أن تكون حقيقة الآن وانها لم تكن كذلك آنذاك .

لنن أي نوع هذه المثل ؟ هناك مثل اخلاقية العدالة والخير والجمال ، وهناك مثل للاشياء الجسمية مثل الحصان والانسان والشجرة والنجم والنهر ، وهناك مثل الصفات مثل البياض واللؤلؤ والحلاوة كما رأينا . ولكن ليست هناك محسوب مثل للموضوعات الجسمية الطبيعية ، بل هناك مثل أيضا للمواد المصنوعة ، هناك مثل للأسرة والمفاتيح والملابس وليست هناك محسوب مثل للذاتيات الاخلاقية المتأخرة مثل الجمال والعدالة ،

بل توجد أيضا مثل للقيح والظلم، بل أن هناك حتى مثلا لما يبعث على الغثيان مثل الشعر والغذارة والروث ، وهذا ثابت في محاوراة (بارمنيدس) غنى تلك المحاوراة ترد تعاليم افلاطون على لسان بارمنيدس فهو يسأل سقراط الشك ما إذا كانت هناك مثل للشعر والغذارة والروث وقد نفى سقراط أن تكون هناك مثل للأشياء الوضيعة غير أن بارمنيدس يصحح له الأمر ويقول له أنه عندما يحرز ذروة الفلسفة فإنه لن يعود يحتقر مثل هذه الأشياء . زيادة على ذلك فإن مثل الأشياء الوضيعة هذه لها نفس كمال الجمال والخير . وبصفة عامة أن المبدأ هو أنه يجب أن يكون هناك مثل عندما يمكن صياغة مفهوم أى عندما تكون هناك غثة من الأشياء تسمى باسم واحد .

ولقد رأينا في تناولنا لليليين أن الوجود المطلق يحتوى عندهم اللاوجود وأن الواحد المطلق ليست فيه كثرة . ونظروا لأنهم نفوا اللاوجود كله وكثرة الحقيقة المطلقة لأنهم عاجزون عن تفسير عالم الوجود واضطروا إلى نفيه تماما . والمشكلة نفسها تنشأ عند افلاطون. هل الوجود يستبعد منه اللاوجود تماما؟ هل المطلق هو واحد مجرد لا كثرة فيه على الإطلاق ؟ هل فلسفته واحدية خالصة ؟ هل هي ثمرة التعددية أم أنها مركب من النزعتين ولقد بحثت هذه المسائل في محاورتي (السومسطاني) و (بارمنيدس) .

يبحث افلاطون العلاقة بين الواحد والكثير ، بين الوجود واللاوجود بشكل تجريدي للغاية أنه يقرر المبادئ الواردة ويترك الأمر للقارئ لتطبيقها على نظرية المثل . ومسألة ما إذا كان المطلق واحدا أو كثيرا ، وجودا أو لا وجودا مسألة تتقرر في استقلال عن أية نظرية خاصة من طبيعة المطلق ومن ثم تتقرر باستقلال عن نظرية افلاطون وهي أن المطلق يتألف من المثل . لم يقبل افلاطون التجريد الا إلى الواحد لا يمكن أن يكون ببساطة واحدا لأن كل واحد يجب أن تكون بالضرورة كثرة فالكثرة والواحد فكرتان مترابطتان تتضمن كل منهما الأخرى ولا يمكن التفكير في أى منهما بدون الأخرى . والواحد الذي ليس كثرة تجريد عايب بطل ما يكون الكل بدون أجزاء تجريدا عابثا ، وذلك لأن الواحد لا يمكن أن يتحدد إلا على

أنه ذلك الذى كثرة ولا يمكن تحديد الكثرة إلا بأنها مالميس واحدا . أن الواحد لا يمكن التفكير فيه إلا على خلفية من الكثرة ، ولهذا تتضمن فكرة الواحد فكرة الكثرة ولا يمكن التفكير فيها بدونها . زيادة على ذلك ، أن الواحد المجرد لا يمكن التفكير فيه كما أنه مجهول لأن كل فكر ومعرفة قائم فى تطبيق المحولات على الموضوعات وكل حمل منطقي يتضمن ثنائية موضوعه .

فلننظر إلى أبسط تأكيد يمكن أن نقوله عن الواحد وهو « الواحد موجودا » . هنا لدينا شيان « الواحد » و « موجود » أى الوجود . والقضية تعنى أن الواحد هو الوجود . ومن ثم فإن الواحد اثنان فهو أولا نفسه وهو ثانيا وجود . والقضية تؤكد أن هذين الاثنين شىء واحد وبالمثل مع أى محمول نطبقه على الواحد ، ومهما نقله عنه فإنه يتضمن ثنائية . وهكذا نجد أن كل مذاهب الفكر التى تفترض وحدة مجردة كحقيقة مطلقة مثل الآلية والهندوكية ومذهب اسبنوزا تحاول أن تتجنب الصعوبة فلا تقول أى شىء ايجابى عن الواحد . وهى لا تنسب إليه سوى محولات سلبية : لا تقول لنا ما هو بل ما ليس هو . وهكذا يتحدث الهندوس من بزاهمان على أنه بلا صورة وبلا حركة ويأنه لا يبنى ويأنه لا يتحرك ويأنه لا يخلق . ولكن هذا بالطبع وصف لاطائل منه فتحى الصفة السلبية تتضمن ثنائية الشئ ثم أن الصفة السلبية هى ذاتها صفة ايجابية باللفظين وافقت لا يمكن أن تكون لذلك صفة سلبية بدون صفة ايجابية . أن نرى الشئ هو اثبات لعكس ، أن نفس حركة الواحد بتسليمه للأمتحرك وهو تأكيد سكونه . وهكذا فإن الواحد الذى ليس هو أيضا كثرة واحد لا يمكن التفكير فيه . وبالمثل فإن فكرة الكثرة يجرى تصويرها بدون فكرة الواحد ، لأن الكثرة هى واحداث متكررة ، ومن ثم فإن الواحد والكثرة لا يمكن أن ينفصلا على الطريقة الآلية ، وكل وحدة يجب أن تكون وحدة الكثرة وكل كثرة هى فى الواقع وحدة حيث أننا نفكر بالكثرة فى فكرة واحدة وإذا لم نفعل فأننا لن نعرف حتى أنها كثرة . أن المطلق يجب — لهذا — ألا يكون واحدا مجردا أو كثرة مجردة ، بل يجب أن يكون كثرة فى واحد . وبالمثل ، الوجود لا يمكن أن يستبعد اللاوجود كلية فهما مثل الواحد والكثير مرتبطان وكل منهما يتضمن الآخر بالتبادل

ووجود شئ ما هو لا وجود عكسه . أن وجود النور هو لا وجود الظلام لهذا فان كل وجود له لا وجود فيه .

دعونا نطبق هذه المبادئ على نظرية المثل . أن الحقيقة المطلقة ، عالم المثل هو كثرة نظرا لوجود مثل عديدة لكنه واحد لان المثل ليست وحدات معزولة بل هي اعضاء في مذهب منظم واحد . وهناك — في الواقع — بناء هرمي من المثل ، ولما كان المثال الواحد يترأس اشياء مفردة عديدة يكون هو عنصرها المشترك ومن ثم فان المثال الاعلى الواحد يترأس المثل الكثيرة الاولى وهو العنصر المشترك فيها ، ونفوق هذا المثال الاعلى مع مثل عديدة لايزال هناك مثال اعلى يحكمها . نمثلا مثل البياض والحمرة والزرقة تندرج كلها تحت مثال واحد هو مثال اللون . ومثل الحلاوة والمرارة تندرج تحت مثال واحد هو مثال الذوق . غير أن مثل اللون والذوق هي نفسها تندرج تحت مثال ارفع هو مثال الكيف . وبهذه الطريقة فان المثل تكون هرما وهذا الهرم يجب أن تكون له قمة ، يجب أن يكون هناك المثال الاعلى الواحد الذي هو اسمها جميعا . وهذا المثال سيكون هو الوجود النهائي والمطلق الحقيقي الوحيد الذي هو الاساسي المطلق لذاته والمثل الاخرى والكون كله . وهذا المثال كما يقول لنا افلاطون هو مثال الخير . لقد راينا أن عالم المثل هو كثرة وها نحن نراه الان على أنه واحد ، نعمدنا نسق واحد وحيد يبلغ الذروة في مثال أقصى واحد هو اعنى تعبير من وحدته . زيادة على ذلك فان كل مثال منفصل هو بالطريقة عينها كثرة في واحد ، انه واحد بالنسبة لذاته ، أى اننا اذا تجاهلنا علاقاته بالمثل الاخرى فانه مفرد في ذاته ، ولكن لما كانت له ايضا ملاقات عديدة بالمثل الاخرى فانه متكرر بهذه الطريقة .

وكل مثال هو بالمثل وجود يحتوى على لا وجود ، لان كل مثال ينضم الى بعض المثل ولا ينضم الى غيرها . وهكذا فان مثال الجسم المتجسد يضم مثال السكون والحركة . غير أن مثالى السكون والحركة لا ينضمان الى بعضهما ، لهذا فان مثال السكون هو الوجود بالنسبة لذاته واللاوجود بالنسبة لمثال الحركة لان وجود السكون هو لا موجود الحركة . وكل المثل هي وجود بالنسبة لانفسها ولاوجود بالنسبة لتلك المثل الاخرى التي لانضمها .

وبهذه الطريقة ينشأ علم المثل الذى يسمى الجدل . وهذه الكلمة تستخدم أحيانا على أنها متطابقة مع عبارة « نظرية المثل » ولكنه يستخدم أيضا بمعنى أضيق ليعنى العلم الذى يتناول معرفة أى المثل التى تنضم وأياها التى لا تنضم . والجدل هو الربط والحل الصحيحين للمثل ، انه معرفة علاقات كل المثل بعضها ببعض .

واحرار هذه المعرفة هو — فى رأى الملاطون — المشكلة الرئيسية فى الفلسفة ، لمعرفة كل المثل كل فى ذاتها وفى علاقاتها بالمثل الأخرى هى المهمة الكبرى . ويتضمن هذا خطوتين الخطوة الأولى هى تكوين المفاهيم وموضوعه هو معرفة كل مثال منفصلا وسيرورته هى بالمثل الاستقرائى لاكتشاف العنصر المشترك الذى تشترك فيه الأشياء المفردة العديدة . والخطوة الثانية تقوم فى معرفة العلاقة البينية للمثل وتتضمن عمليتى التصنيف والتقسيم . ومهمة التصنيف والتقسيم بالنسبة لموضوعها هى تنظيم وترتيب المثل الأدنى تحت المثل الأعلى الحقة ولكن بطرق متباينة . يمكن للإنسان أن يبدأ بالمثل الأدنى مثل الحرة والبياض الخ ويرتبها تحت أمثاله الأعلى وهو مثال اللون، وهذا هو التصنيف . أو يمكن للإنسان أن يبدأ بالمثل الأعلى وهو مثال اللون ويقسمه الى مثل أدنى هى الأحمر والأبيض الخ . التصنيف يبدأ من الأسفل الى الأعلى ، والتقسيم يبدأ من الأعلى الى الأسفل . ومعظم مثل التقسيم اتى يقدمها الملاطون هى أقسام ثنائية . فنحن إما أن نقسم اللون مباشرة الى أحمر وأزرق وأبيض الخ ، أو يمكننا أن نقسم كل فئة الى فئتين ثانويتين . وهكذا فإن اللون ينقسم الى أحمر ولا أحمر واللاأحمر الى أبيض ولا أبيض والملابيض الى أزرق ولا أزرق وهكذا دواليك . وهذه العملية الأخيرة هى تقسيم ثنائى والملاطون يفضلونه لأنه وأن كان متعبا فإنه شامل ونبلى .

والإدعاء الفعلى للملاطون لمهمة الجدل القصوى وهو التصنيف والترتيب لكل المثل ليس عظيما، فهو لم يحاول أن يكمله، وكل ما فعله هو أن يعطينا أمثلة عديدة وهذا فى الواقع كل ما يمكن توقعه لأن عدد المثل واضح أنه لا متناه ومن ثم فإن مهمة ترتيبها لا يمكن أن تكون كاملة . وهناك على أية حال تصور هام فى الجدل اعتقد الملاطون أنه عاجله .

فهو يقول لنا ان المثال الاعلى هو الخير . ولما كان هذا هو الحقيقة المطلقة فهو اساس كل المثل الاخرى ، لهذا كان على الملائون ان يستمد المثل الاخرى ولكنه لم يفعل هذا . كل ما فعله مجرد انه أكد بشكل قطعى تقريبا ان مثال الخير هو المثال الاقصى ولكنه لم يفعل شيئا ليربطه بالمثال الاخرى . وعلى أية حال من السهل ان نتبين السبب في هذا التاكيد ، فهو في الحقيقة نتيجة منطقية ضرورية لذبحه ، فكل مثال هو كمال في نوعه وكل المثل لها كمال مشترك وكما ان الجمال الواحد هو المثال الذى يترأس كل الاشياء الجميلة فان الكمال الواحد يجب ان يكون المثال الاقصى الذى يراس كل المثل الكاملة . لهذا فان المثال الاقصى يجب ان يكون الكمال ذاته اى مثال الخير . ومن جهة اخرى يجب بالمثل ان تلح على انه لما كانت كل المثل جواهر فان المثال الاقصى هو مثال الجوهر . وكل ما يمكن قوله هو ان الملائون قد ترك هذه المسائل غامضة ولم يفعل سوى ان يؤكد ان المثال الاقصى هو الخير .

ان النظر في مثال الخير قد قادنا على نحو طبيعى للبحث في كيف ان مذهب الملائون مذهب غائى . فبما ان النظر قليلا سوف نتبين انه مذهب غائى للغاية ، ونستطيع ان نتبين هذا بدراسة المثل الدنيا العديدة والمثال الاقصى الواحد . ان كل مثال هو كمال في نوعه وكل مثال هو اساس وجود الاشياء المفردة التى تندرج تحته . وهكذا فان تفسير الاشياء البيضاء هو البياض الكامل وتفسير الاشياء الجميلة هو الجمال الكامل . او ربما نأخذ مثال الدولة الذى وصفه الملائون في (الجمهورية) . فالنظرة العاذية هي ان الملائون كان يصف دولة هي من اختراع مخيلته ومن ثم يجب اعتبارها غير واقعية بالرة . وهذا اساءة لهم كاملة للملائون فهو أبعد ما يكون عن التفكير في الدولة المثالية على انها لا واقعية بل يعتبرها — بالعكس — الدولة الواقعية الوحيدة . ان كل الدول الموجودة مثل الدولة الالمانية او الاسبرطية غير حقيقية حيث انها تختلف عن الدولة المثالية ، وزيادة على ذلك هذه الحقيقة الواحدة وهي الدولة المثالية هي اساس وجود جميع الدول الواقعية ، انها تدعى بوجودها لواقعيتها . ووجودها لا يمكن ان يفسر الا به . ولما كانت الدولة المثالية لم يتم الوصول اليها في الواقع بل هي الدولة الكاملة

التي تبين نحوها جميع الدول الفعلية فان من الواضح ان لدينا هنا مبدأً ثانياً . والتفسير الحقيقي للدولة لا نجده في بداياتها في التاريخ في عقد اصل او في الضرورات البيولوجية بل في غايتها ، الدولة النهائية او الكاملة . . . او اذ غفلنا ان تطرح الامر على نحو آخر . البداية الحقيقية هي النهاية ، ان النهاية — او الغاية — يجب ان تكون في البداية بالامكان وعلى نحو مثالي والا غايتها لن تبدأ . . . والامر نفسه مع جميع الاشياء الاخرى . والانسان يفسره الانسان المثالي ، الانسان الكامل ، ويفسر الاشياء البيضاء البياض الكامل وهكذا . وكل شيء يفسر بغايته لا ببدايته ، والاشياء لا تفسر بالعلل الالية بل بالمقتضيات والمسببات .

وتصل غائية افلاطون الذروة في مثال الخير ، وذلك المثال هو التفسير النهائي لكل المثل الاخرى والكون كله . وان وضع الاساس النهائي لكل الاشياء في الكمال نفسه يعنى ان الكون يصدر عن تلك الغاية الكاملة التي تتحرك نحوها الاشياء جميعاً .

وهناك مسألة اخرى تقتضى ايضاحاً هنا هي المكانة التي يشغلها مفهوم الله في مذهب افلاطون . فهو كثيراً ما يستخدم كلمة الله بالمعنى المتردد والتجميع ويبدو انه ينزلق بسهولة من الكلام عن الالهية الموحدة الى الالهية المتعددة الالهة . وبجانب الالهة الكثيرين لدينا اشارات كثيرة الى الخالق الاسمى الواحد المسيطر وحاكم العالم الذي يجرى تصوره كموجود يراقب حياة الناس بعناية . ولكن ما هي علاقة هذا الله الاسمى بالمثل وخاصة بمثال الخير ؟ اذا كان الله منفصلاً عن المثال الاقصى اذن — كما اشار زيلر (١) — لا توجد سوى ثلاث علاقات وهي تحظى باعتراف عليها جميعاً . اولاً الله قد يكون علة او اساس لمثال الخير ولكن هذا يهدر جوهرية المثال وفي الحقيقة يدمر مذهب افلاطون كله . ان الماهية الخالصة لفلسفته هي ان ذلك المثال هو الحقيقة القصوى ذات الوجود الذاتي ولا تبين بوجودها لشيء عداها . لكن هذه النظرية تجعله من هذا المثال مجرد مخلوق لله . معتمد عليه من اجل وجوده . ثانياً ، الله قد يدين بوجوده للمثال ، فالمثال قد يكون اساس وجود الله كما انه اساس كل شيء آخر في الكون . لكن هذه النظرية تنتهك فكرة الله وتحوله الى مجرد

وجود مشتق ومن ثم يكون مجرد مظهر . ثالثا ، الله والمثال قد يكونان متنازعين في المذهب كحقيقتين أوليين مستقلتين مطلقتين على نحو متساو . ولكن هذا يعنى أن افلاطون قد أعطى جزمين غير متناسقين للحقيقة القصوى أو أن مذهبه هو ثنائية تبعث على اليأس . ولما لا يمكن التمسك بهذه النظريتين ليجب افتراض أن الله متطابق مع مثال الخير ونحن نجد تعبيرات معينة في محاوره (غيليس) يبدو أنها تؤيد هذا بوضوح . ولكن الله في تلك الحالة ليس ألها شخصيا على الإطلاق لأن المثال ليس شخصا . وكلمة الله إذا استخدمت بهذه الطريقة هى مجرد مصطلح تشبيهى للمثال وهذه هى النظرية الأكثر احتمالا إذا اعتبرنا أنه لا يوجد في الواقع مكان لاله شخصى في مذهب يضع الحقيقة كلها في المثال وأن ادخال مثل هذا التصور يهدد بتقويض المذهب كله . وربما وجد افلاطون أنه من المفيد تناول التصورات الشعبية من شخصية الله أو الالهة واستخدامها بطريقة صوفية للتعبير عن مثله . وتلك الاجزاء عند افلاطون التى تتحدث عن الله وهيمنة الله يجب تفسيرها بالمبادئ نفسها مثل الاساطير الافلاطونية الأخرى .

وقبل أن نختم بحثنا للجدل يحسن بالمثل أن ننظر في المكانة التى يشغلها في حياة الإنسان وما هى الاهمية المنسوبة له . وهنا نجد جواب افلاطون تأكيديا . أن الجدل هو تاج المعرفة والمعرفة هى تاج الحياة . وجميع أوجه النشاط الروحى الأخرى ليس لها قيمة الا بقدر ما تنضى الى معرفة المثال . وجميع الموضوعات الأخرى للدراسة العقلية هى مجرد استعداد لدراسة الفلسفة أن العلوم الخاصة ليست لها قيمة في ذاتها في حد ذاتها ، بل لها قيمة بقدر ما أن تعريفاتها وتصنيفاتها تشكل تمهيدا لمعرفة المثل . أن الرياضة مهمة لأنها حجر انتقال من عالم الحس الى المثل ، وموضوعاتها وهى الاعداد والاشكال الهندسية تشبه المثل في أنها غير متحركة وهى تشبه الموضوعات الحسية لأنها في مكان أو زمان . وفي البرنامج التربوى عند افلاطون تالى الفلسفة في النهاية . وليس في استطاعة كل إنسان أن يدرسها ولن يتمكن أحد من دراستها الا بعد أن يمر بجميع مراحل التربية التمهيدية التى تكون نظاما صارما للعقل قبل أن يدخل نهائيا الى الجدل . ومن ثم فإن المعرفة كلها تنتهى الى الجدل وأن تلك الحياة التى لا تحقق غايتها تعجز عن الفلسفة .

وربما أبرز تصوير لاغاق كل أوجه النشاط الروحية للفلسفة نجده في مذهب العشق أو الحب . وعبرة « الحب الأفلاطوني » تتردد على شفاة الكثيرين لكنها شيء مختلف تماما عن مذهب أفلاطون . فعنده أن الحب مهتم دائما بالجمال وأن تعاليمه معروضة أساسا في محاورة (المائدة) لقد آمن أفلاطون بأن النفس قبل الميلاد تسكن دون تجسد في التأمل الخالص لعالم المثل وعند هبوطها في الجسم وقد أصبحت مغبورة في عالم الحس تنسى المثل . وأن مرأى الشيء الجميل يذكرها بمثال الجمال حيث يكون الموضوع نسخة منه وهذا ينطبق على البهجة الصوغية والعاطفة والفرح عندما نبتهج بمرأى الجميل ولما كان أفلاطون قد أعرب عن أن هناك مثلا للقبح كما أن هناك مثلا للجميل وأن هناك مثلا — على سبيل المثال — للشعر والقذارة ولما كانت هذه المثل الهية وكاملة مثل مثال الجميل غائنا يجب — حسب هذه النظرية — أن نبتهج بالقبح والقذارة والمقزز مع فرح مماثل للذي نعيشه في حضور الجمال . ولا نجد عند أفلاطون سببا يجعل الأمر ليس هكذا . وعلى أية حال ، لما كانت النفس قد تعلمت أن تحب الشيء الجميل الواحد فانها تنتقل الى حب الأشياء الجميلة الأخرى . ثم انها تدرك أنه الجمال نفسه الذي ينكشف في كل هذه الأشياء . وهى تنتقل من حب الأشكال الجميلة الى حب النفوس الجميلة ومنها الى حب العلوم الجميلة وهى تكف عن الارتباط بالأشياء العديدة كالأشياء أى بما هو حسى محيط بمثال الجمال . أن الحب ينتقل الى معرفة مثال الجمال نفسه ومن هذا الى معرفة عالم المثل بصفة عامة . انها تنتقل في الحقيقة الى الفلسفة .

وفي هذا التطور هناك نقطتان لن نعجز عن تبيينها أولا الحب العاطفي يجرى تفسيره على أنه التجمع الاعمى للعقل نحو المثال ، أنه العقل الذى لم يتبين نفسه بعد كمقل ولهذا يبدو في شكل مقنع للشعور . ثانيا ، التقدم الأخير لحب النفس هو ببساطة الإدراك التدريجى لذاتها بالعقل . وعندما تدرك النفس أن الجمال في الأشياء جميعا واحد وأنه هو العنصر المشترك وسط الكثرة فانها ليس سوى عملية الاستدلال

الاستقرائي وهذا التطور ينتهي أخيراً في الإدراك العقلي الكامل لمالـم
المثل ، أو الفلسفة الحب ليس سوى العقل التمييزي والحيوان ليس لديه
شعور بالجمال لأنه لا عقل له . وحب الجميل قائم على أساس طبيعة
الإنسان لا ككائن مثق أو شاعر بل ككائن عاقل . ويجب أن ينتهي
بالإدراك الكامل لذاته لا في الشعور والحدس بل في الاستيعاب العقلاني
للهـمال .

ويمكن للإنسان أن يتصور على أي نحو سيكون جواب افلاطون
على السوقة وأوساط الناس الذين يريدون أن يعرفوا غائدة الفلسفة
وباية طريقة تكون (عملية) . والجواب على مثل هذا التساؤل عند
افلاطون مستحيل لأن السؤال نفسه غير مشروع . أن افترض أن للشيء
نفعاً يتضمن أنه وسيلة لغاية . للنار غائدة لأنها يمكن أن تكون وسيلة لطهي
الطعام . المال مفيد لأنه وسيلة للحصول على السلع . وما هو غنية في
ذاته وليس وسيلة لغاية أبعد لا يمكن أن يكون له أي نفع . وإن اقترح
أن تكون للفلسفة غائدة هو وضع العربية أمام الجياد وتلب كل سلم القيم .
أن هذا يعني أن الفلسفة هي وسيلة لغاية أبعد بدل أن تكون الغاية
ال مطلقة التي يجب أن تكون كل الأشياء الأخرى وسيلة لها . أن كل شيء
آخر هو (لها) . وإذا كان هذا يبدو رأياً مبالغ فيه أو غير عملي
فإننا يمكننا أن نذكر بأن هذا الرأي مأخوذ بالوعى الديني للإنسان . أن
الدين يجعل الغاية القصوى للحياة معرفة الله والاتصال به . الله هو
بالنسبة لأدين مثلاً المثال هو بالنسبة للفلسفة . أن الله هو أسم تشبيهي
للمثال . ووضع غاية الحياة في معرفة المطلق أو المثال هو — لهذا —
تعاليم الفلسفة والدين معاً .

(٤) الفيزياء او نظرية الوجود

الجدل هو نظرية الحقيقة والفيزياء هى نظرية الوجود ، الجدل هو جدل ذلك الذى يقوم وراء الاشياء كأساس لها ، والفيزياء هى فيزياء الاشياء التى تتأسس هكذا ، أى أن الفيزياء تعنى بالظواهر والمظاهر ، تعنى بالاشياء التى توجد فى المكان والزمان مقابل الامتكار الملازمانيّة واللامكانيّة والاشياء التى من هذا النوع مادية وغير مادية ولهذا تنقسم الفيزياء الى قسمين : مذهب ما هو متجسد خارجيا ، أى العالم بماهيته التجسيمية ، نفس العالم ، ومذهب نفس الانسان غير الجسـمانيّة .

(١) مذهب العالم

اذا كان افلاطون قد قدم فى الجدل جرّدا بطبيعة المبدأ الاول واساس كل الاشياء فان المشكلة التى تظهر الان هى تفسير كيف ينشأ الكون المعلى للاشياء من هذا الاساس وكيف يستمد من المبدأ الاول . يقول آخر أن المثل هى الحقيقة المطلقة فكيف يظهر عالم الحواس وبصفة عامة الكون الموجود من المثل ؟ أن مذهب افلاطون لينهار وهو يواجه مثل هذه المشكلة . لقد قيل لنا أن اشياء الحواس أو موضوعاتها هى (نسخ) أو (محاكات) للمثل . انها (تشارك) فى المثل . حسنا . ولكن لماذا يجب أن تكون هناك نسخ للمثل ؟ لماذا يجب أن تتيج المثل ظهور نسخ لها وكيف يتأثر انتاج هذه النسخ ؟ ليس لدى افلاطون جواب على هذه الاسئلة ومن ثم لجأ الى الاساطير ، والوصف الافلاطونى هنا — يحل محل التفسير العلمى .

هذا الوصف الشعرى لاصل العالم نجده فى محاورّة (طيبايوس) . لقد رأينا أن المثل هى الوجود المطلق وأن موضوعات الحواس تشبّه حقيقتية وشبه غير حقيقتية . هى حقيقتية فى جانب لانها تشارك فى الوجود ، وهى غير حقيقتية فى جانب آخر لانها تشارك فى اللوجود ، لهذا يجب أن يكون هناك للوجود المطلق وهذا هو المادة حسب رأى

أفلاطون . أن موضوعات الحواس هي نسخ للذات مشكلة من المسادة أو مدفوعة على المادة . غير أن أفلاطون لا يفهم بالمادة ما نفهم نحن المعاصرين منها ، فالمادة عندما هي دائمة نوع محدد من المادة فهي نحاس أو خشب أو حديد أو حجر ، والمادة هي التي لها طابع معين أو صفة محددة . غير أن حيازة الطابع الخاص يعنى أنها المادة مع نسخة المثل وقد دفعت عليها من قبل . فلما كان الحديد يوجد بكميات ضخمة في العالم وهناك عنصر مشترك في كل قطع الحديد المختلفة وبهذا تتصنف في فئة واحدة فيجب أن يكون هناك مفهوم للحديد ، ولهذا فهناك مثال للحديد في عالم المثل . والحديد الذي نجده في الأرض يجب أن يكون مادة تشكلت من قبل في نسخة لهذا المثال . أنها تشارك في مثال الحديد . والملاحظات نفسها تنطبق على أي نوع محدد آخر للمادة . وفي الحقيقة أن كل شكل وكل الخصائص النوعية والصفات النوعية للمادة كما نعرفها ترجع إلى عمل المثل ومن هنا فإن المادة كما هي في ذاتها قبل أن تنطبق عليها صورة المثل يجب أن تكون بلا كيف وبلا صفات وبلا تكوين على نحو مطلق . ولكن أن يكون الشيء بلا صفات على نحو مطلق معناه بكل بساطة أنه لا شيء . ويضمن زيلر — بحق على الأرجح أن ما كان يقصده أفلاطون هو بكل بساطة المكان الخالي (١) أن المكان الخالي هو عدم موجود وهو غير متعين وهلامي تماما . ويتفق مع هذه النظرة أن أفلاطون أخذ برأى الفيثاغوريين من أن الصفات المختلفة للجواهر المادية ترجع إلى أصغر الجزئيات التي هي أشكال هندسية منتظمة محددة من اللامحدود أي من المكان أن الأرض مكونة من مكعبات أي من مكان خال عندما يتركب في مكعبات (تحديد اللامحدود) يصبح الأرض . وأصغر جزئيات النار هي أشكال لها أربعة أضلاع وأصغر جزئيات الهواء هي أشكال لها ثمانية أضلاع وأصغر جزئيات الماء هي أشكال لها عشرون ضلعا .

أذن لدينا من جهة عالم المثل ومن جهة أخرى المادة ، أى الكتلة الهلامية التى بلا تشكيل على نحو مطلق . ويطلع صور المثل على هذه الكتلة تظهر (الأشياء) أى موضوعات الحواس الخاصة . أنها تشارك فى الوجود واللاوجود معا ، ولكن كيف ينشأ هذا الخليط من الوجود واللاوجود ؟ كيف يتأتى للمثل أن تكون لها صور مطبوعة على المادة ؟ هنا نلج الى مجال الاسطورة ، نحتمى هذه اللحظة يؤخذ كلام افلاطون حرجيا . انه بطبيعة الحال يؤمن بحقيقة عالم المثل وهو بلا شك يؤمن أيضا بمبدئه فى المادة . ولقد ظن أن موضوعات الحس أنها تفسر على أنها نسخ للمثل مطبوعة على المادة ولكن مع ظهور مشكلة كيف تحدث عملية النسخ هذه يتخلى افلاطون عن منهج التفسير العلمى . فإذا كانت المثل

هى الاساس المطلق للأشياء جميعا . إذن فإن عملية النسخ يجب أن تتم بالمثل نفسها ، يجب أن تكون هى نفسها مبادئ إنتاج الأشياء . غير أن هذا مستحيل منذ افلاطون غالاتاج يقتضى التغير . لماذا كانت المثل تنتج الأشياء من ذاتها فإن المثل يجب أن تتغير فى هذه العملية . غير أن افلاطون أعلن أن المثل لا تتغير إطلاقا وأن تكون متحركة أو أمر عقيم ومستحيل . ومن ثم فإن المثل ليس لها فى ذاتها مبدأ لإنتاج الأشياء والتفسير العلمى للأشياء بهذه الوسيلة يصبح مستحيلا . ومن ثم ليس هناك إلا اللجوء الى الاسطورة . ولا يملك افلاطون سوى أن يتخيل أن الأشياء هى من إنتاج مشكل للعالم أو مصمم يقوم — وهو أشبه بالفنان الإنسان — بتشكيل المادة اللدنة الى نسخ للمثل .

إن الله الخالق ومصمم العالم يجد بجانبه المثل من جهة والمادة الهلامية من جهة . وهو أولا يخلق النفس العالمية وهذه النفس العالمية أو نفس العالم غير مادية لكنها تشغل حيزا وهو يفردا كما تفرد الشبكة فى المكان الخالى . وهو يشطرها ويطوى النصفين الى دائرة داخلية وخارجية ويقدر لهذه الدوائر أن تصبح مدارات الكواكب والنجوم . وهو يأخذ المادة ويحولها الى أربعة عناصر ومن هذه العناصر يبنى الاطار الاجوف للنفس العالمية . وعندما يتم هذا يكتمل خلق العالم . أما بقية محاورة (طيماوس) فهى تمتلئ بتفاصيل أفكار افلاطون عن الفلك والعلم الفيزيائى وهذه عديمة القيمة ومقيبة ولا تستحق منا أن نتابعها هنا .

غير أنه يمكن أن نشير الى أن افلاطون يعتبر الارض — بالطبع — مركز العالم . والنجوم التى هى كائنات الهية تدور حوله وهى تتحرك بالضرورة فى دوائر لان الدائرة هى الشكل الكامل . ولما كانت النجوم الهية لئانه لا يدبرها الا العقل وحده ولهذا فان حركتها يجب أن تكون دائرية لان الحركة الدائرية هى حركة العقل .

أن ما أدرجنه عن اصل العالم ليس سوى أسطورة وأفلاطون يعرف أنه أسطورة . وأن ما يؤمن به — على أية حال — هو وجود النفس العالية ولابد من كلمات قليلة حول هذا الموضوع . أن النفس فى مذهب افلاطون تتوسط بين عالم المثل وعالم الحس . وهى تشبه عالم المثل فى أنها غير مادية وخلادة وهى تشبه عالم الحس فى أنها تشغل حيزا . لقد ظن افلاطون أنه لابد من وجود نفس فى العالم تدبر السلوك العقلانى للأشياء وتفسر الحركة . والعقل الذى يحكم العالم ويدبره مستقره فى النفس العالية . والنفس العالية هى علة الحركة فى الكون الخارجى كما أن النفس الانسانية هى علة حركات الجسم البشرى . أن الكون كائن حى .

١ مذهب النفس الانسانية

والنفس الانسانية مماثلة فى النوع للنفس العالية وهى علة حركات الجسم وفيها يستقر العقل الانسانى ولها وشائج لعالم المثل وعالم الحس معا . وهى تنقسم الى قسمين وقسم منها ينقسم من جديد الى قسمين . والقسم الاعلى هو العقل وهو ذلك الجزء من النفس الذى يستوعب المثل وهو بسيط وغير منقسم . والان أن تدمير الاشياء يعنى فصل أجزائها . غير أن الجانب العقلى للنفس لما كان بسيطا فانه ليست له أجزاء ، ومن ثم فانه خالد وغير قابل للتدمير . والجانب اللاعقلانى فى النفس فان وينقسم انقساماً غرمياً الى نصف نبيل ونصف خسيس . ويمت للنصف النبيل الشجاعة وحب الشرف والعواطف النبيلة بصفة عامة . وتمت للجانب الخسيس الشهوات الحسية والنصف النبيل له وشيجة مؤكدة مع العقل فغبه غريزة لما هو نبيل ومظلم . ومع هذا فانه

مجرد غريزة وليست أمرا عقلانيا . ومستقر العقل الدماغ ومستقر النصف النبيل من النفس الدنيا الصدر ومستقر النصف الخسيس الجسم . والانسان وحده يمتلك أجزاء النفس الثلاثة . الحيوانات لها الأجزاء الأدنى وليس للنباتات سوى النفس الشهوائية وما يميز الإنسان من الأبنية الدنيا للخلق هو أنه وحده يمتلك العقل .

يربط أفلاطون مذهب خلود النفس العقلانية بنظرية المثل عن طريق آرائه في التذكر والتناسخ . وبالنسبة لرايه في التذكر فإن المعرفة كلها هي استعادة وتذكر لما عاشته النفس في حالة اللاتجسد قبل الميلاد . وعلمنا أن نلاحظ بعناية — مع هذا — أن عالم (المعرفة) يستخدم هنا بالمعنى الخاص والدقيق الذي عند أفلاطون .

فليس كل شيء نطلق عليه معرفة هو تذكر للعنصر الحسى في إدراكى الحسى بأن هذه الورقة بيضاء ليس تذكرنا وذلك لأنه لما كان مجرد شيء حسى فإنه لا يجب أن نسماه معرفة حسب رأى أفلاطون. أنه يقصد هنا — كما فى كل موضع آخر — المصطلح على المعرفة العقلية أى معرفة المثل وإن كان من المشكوك فيه ما إذا كان متسقا تماما مع نفسه فى المسألة وخاصة بالنسبة للمعرفة الرياضية . كما يجب أن نلاحظ أن هذا المذهب ليس فيه شيء مشترك مع العقيدة الشرقية عن ذكرى حيواننا الأرضية على الأرض ومثال على هذا نجده فى العقيدة البوذية حيث يقص بوذا من الذاكرة أشياء عديدة حدثت له فى الجسم فى حياته السابقة . أما رأى أفلاطون فهو رأى مختلف فهو لا يشير إلا إلى تذكر خبرات النفس فى حالتها اللاتجسدية فى عالم المثل .

والأسباب التى تعزى لأفلاطون لإيمانه بهذا الرأى يمكن ردها إلى سببين : أولا معرفة المثل لا يمكن استخلاصها من الحواس لأن المثال لا يكون خالصا ونقيا فى تجليه الحسى بل سيكون دائما خليطا . فالجمال الواحد — على سبيل المثال — لا نجده إلا فى التجربة المتزجة بالقبح . والسبب الثانى أكثر وجاهة . إذا كان رأيه فى التذكر يبدو خياليا وهذا هو الذى دعاه إلى إقامته فهذه مسألة هامة ومهمة . لقد أشار إلى أن

المعرفة الرياضية تبدو غطرية في العقل . انها لا تنفرس غينا بالتثقيف ولا تكتسب من التجربة . وفي الحقيقة لقد وجد افلاطون في عصر اكتشاف ما يسمى في العصر الحديث التفرقة بين المعرفة الضرورية والعارضة وهي تفرقة أصبحت عند الفيلسوف الالمانى كانت اساس التطورات البعيدة المدى في الفلسفة ان طابع الضرورة يرتبط بالمعرفة العقلية ولا يرتبط بالمعرفة الحسية . وحتى يمكننا ان نشرح هذه التفرقة يمكننا ان نمثل للمعرفة العقلية بقضية ان اثنان بالاضافة الى اثنين تشكل اربعة . وهذا لا معنى كحقيقة مجرد ان شيئين وشيئين آخرين :جربها تصبح اربعة .

ان الامر ليس مجرد واقعة بل هي ضرورة . ليس الامر مجرد ان اثنين واثنين يصنعان (بالفعل) اربعة بل هي (يجب) ان تكون اربعة ومن المستحيل تصور المسألة على نحو آخر ولا يقتضينا الأمر ان نذهب ونقبن في كل حالة جديدة ان الأمر هكذا . اننا نعرف مسبقا انها ستكون هكذا لانها يجب ان تكون هكذا . اما الأمر فهو مختلف مع قضيته مثل « الذهب اصفر » فليست هناك ضرورة في هذه القضية ، انها مجرد واقعة لمعند كل انسان يستطيع ان يتبين ان الذهب يمكن ان يكون أزرق وليس هناك شيء لا يمكن تصوره من كونه أزرق بمثل ما لا يمكن تصور ان اثنين واثنين خمسة . بطبيعة الحال ان كون الذهب اصفر هو بلا شك ضرورة ميكانيكية أي انه يتحد ويعطل وبهذا المعنى لا يمكن ان يكون شيئا آخر لكنها ليست ضرورة منطقية . وليس هناك تناقض منطقي ان نتصور ذهبا أزرق على عكس ان نخيل ان اثنين واثنين خمسة . وان أية قضية في الرياضية لها نفس الضرورة .

ان تساوى الزاويتين عند القاعدة في المثلث المتساوي الساقين هي قضية ضرورية ولا يمكن ان يكون الامر على نحو آخر والا لوقعنا في التناقض . ان عكس هذا امر لا يمكن تصوره ولكن ان يكون سقراط واقفا ليست حقيقة ضرورية فقد يكون جالسا .

ولما كانت القضية الرياضية حقيقية بالضرورة فإن صدقتها معروف بدون تحقيق يستند الى التجربة . ولما كانت هناك برهنة على تساوى زاويتي القاعدة فى المثلث المتساوى الساقين فإننا لا ننطلق منقيس زوايا الاشياء المثلثة لكى نبين اذا كان هناك استثناء . اننا نعرف هذا بدون الرجوع الى التجربة على الاطلاق . واذا كنا ماهرين بما فيه الكفاية فإننا نستطيع أن نحصل حتى المعرفة الرياضية من مصادر عقولنا دون الحاجة الى معلم .

اما أن يكون القيصر قد أغتابه بروتس فإنها حقيقة لا يمكن أن نكتشفها لى المهارة ، فهذه المعلومة لا نستطيع أن نحصل عليها الا بأن نقال لى ، لكن أن تكون زاويتا قاعدة المثلث المتساوى الساقين متساويتين انما هو أمر اكتشفه بأعمال الفكر لحسب . أن القضية من بروتس ليست قضية ضرورية ، لقد يمكن أن تكون على نحو آخر ومن ثم لابد أن يقال لى ما اذا كانت حقيقية أم لا . أما القضية عن المثلث المتساوى الساقين فهى قضية ضرورية ، ولهذا نستطيع أن أثبت أنهما يجب تكون حقيقة دون أن أخبر بها .

أن افلاطون لم يتم بوضوح بهذه الفقرة بين المعرفة الضرورية والمعرفة غير الضرورية ، ولكن ما أدركه بالفعل هو أن المعرفة الرياضية يمكن أن تعرف بدون الخبرة أو التعليم . ولقد قام الفيلسوف الالى كائط غيبا بعد بتفسير أقل تخيلا من هذه الامور . غير أن افلاطون خلاص الى أن مثل هذه المعرفة يجب أن تكون ماثلة من قبل فى العقل سامة الميلاد ، يجب استعادتها وتذكرها من وجود سابق . وقد يمكن الرد بانه بالرغم من أن هذا النوع من المعرفة لا يكتسب من تجربة الحواس الا انه يمكن أن يكتسب بالتعليم فيمكن أن يبيته عقل آخر . وعلينا أن نعلم الاولاد الرياضية التى يجب أن تقوم بها اذا كانت فى عقولهم من قبل . غير أن جواب افلاطون هو أن المدرس عندما يشرح نظرية رياضية للطفل فإن الطفل يفهم مباشرة المقصود وهو يتبين الأمر بنفسه ولكن اذا شرح المدرس أن ليثبونه واقعة على نهر تاجوس فإن الطفل لا يستطيع أن يتبين بنفسه صحة الامر .

لعليه اما أن يعتقد في كلية المدرس أو عليه أن ينطلق ويتبين المسألة بنفسه . وفي هذه الحالة تثبت المعرفة من عقل الى آخر حقا . ان المدرس ينقل للطفل المعرفة التي لا يمتلكها لكن النظرية الرياضية ماثلة من قبل في عقل الطفل ولا تتألف عملية التدريس الا في جعله يتبين ما يعرفه من قبل بالامكانية ، وما عليه الا أن ينظر في عقله ليجدها . وهذا هو ما نقصده بقولنا ان الطفل يتبين الأمر بنفسه .

ويحاول افلاطون في محاوره (مينون) أن يعطى برهانا تجريبيا لرأية في التذكر . فيتصور سقراط وهو يتحدث الى عبد صغير ليست لديه تربية في مجال الرياضة ولا يعرف ما هو المربع وعن طريق التساؤل البارع يستخلص سقراط من عقل الغلام نظرية عن خصائص المربع . وتقوم الحجة على أن سقراط لا يقول له شيئا على الإطلاق وهو لا يثبت فيه أية معلومة بل كل ما هنالك أنه يوجه الاسئلة ومن ثم فإن معرفة الغلام بالنظرية لا ترجع الى تعليم سقراط ولا ترجع الى الخبرة . انها لا يمكن أن تكون الا تذكرا . ولكن اذا كانت المعرفة تذكرا لممكننا أن نتساءل ، لماذا لا نتذكر في التو ؟ لماذا هذه العملية المفضية للتعليم في الرياضة ضرورية ؟ لأن النفس وقد هبطت من عالم المثل الى الحس لها معرفتها التي انتهكت أو تغيرت بفترتها في الحس . لقد نسيت أو قد لا يكون فيها الا تذكرا معتم وخالصة للنهاية . لهذا يجب أن تذكربها ومن ثم فلا بد من مجهود كبير لاسترجاع الافكار شبه الضائعة الى العقل ثانية . وعملية التذكر هي التعليم .

وبطبيعة الحال يرتبط بهذا مذهب التناسخ الذي استنده افلاطون — دون شك — من الپيথাغوريين . ومعظم تفاصيل مذهب افلاطون في التناسخ مجرد أسطورة ، وهو لا يقصدها بجدية كما يتضح من أنه يدلى بقدر مختلف وغير متماسك من هذه التفاصيل في المحاورات المختلفة . وما يعتقد — على الأرجح — يمكن تلخيصه على النحو التالي : أن النفس لها وجودها السابق كما أنها خالدة ومسكنها الطبيعي هو عالم الكل حيث كانت تعيش من قبل بدون الجسم في تأمل خالص للمثل . ولكن لما كانت تربطها وشائج بعالم الحس فانها تهبط في جسم وبعد الموت

فإن الإنسان إذا كان قد عاش حياة طيبة وإذا كان بصفة خاصة قد احرز معرفة بالمثل والفلسفة فإن النفس تعود الى مستواها الجميل في عالم المثل الى أن تعود بعد فترة طويلة الى الأرض من جديد في جسم . ومن يرتكبون الشر يعانون بعد الموت من الجزاءات القاسية ويتجسدون من جديد في جسم أدنى من جسمهم . ويمكن للرجل أن يصبح امرأة بل يمكن الناس إذا كانت حياتهم حسية للغاية أن يستقروا في أجسام الحيوانات.

(٥) فلسفة الاخلاق

(١) فلسفة اخلاق الفرد

وكما ان نظرية المعرفة عند افلاطون تبدأ بالجانب السلبي المخصص لتفنيد النظريات الزائفة عن ماهية الحقيقة ، فان الامر كذلك بالنسبة لنظريته في الاخلاق فهي تبدأ بجانب سلبي مقصود به أن يفند النظريات الزائفة عن ماهية الفضيلة . وهذان القسمان السلبيان في فلسفة افلاطون يتطابقان في كل شيء . فلما كان مشغولاً حينذاك باظهار أن المعرفة ليست هي الادراك الحسى كما ظن بروتاجوراس فانه الان يلح على أن الفضيلة ليست هي اللذة . وكما أن المعرفة ليست مجرد الظن الحق فان الفضيلة ليست مجرد السلوك السليم والقضيتان القائلتان أن المعرفة هي الادراك الحسى وأن الفضيلة هي اللذة ليستا في الحقيقة الا المبدأ نفسه مطبقاً على مجالين مختلفين للفكر فعند السوفسطائيين ان ما يبدو حقاً للفرد هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا مساو لقولنا أن المعرفة هي الادراك الحسى فمرة أخرى أن ما يبدو أنه حق للفرد عند السوفسطائيين هو حق بالنسبة لذلك الفرد ، وهذا عين قولنا أن من الحق بالنسبة لكل فرد أن يفعل ما يرغب فيه ، فالفضيلة هنا تتحدد على أنها لذة الفرد . وهذه النتيجة للمبادئ السفسطائية يستخلصه عدد كبير من السفسطائيين انفسهم ثم بعد هذا نجده عند القورينائيين .

ولما كانت هاتان القضيتان هما في الواقع مبدأ واحد فان ما قاله افلاطون بشأن تغيير القضية الاولى هو نفسه تفنيده للقضية الثانية والنظرية الاخذة بأن الفضيلة هي اللذة لها التأثير التدميري نفسه على الاخلاق الموجود في النظرية القائلة أن المعرفة هي الادراك الحسى فهذا له تأثير محرم على الحقيقة . ويمكننا أن نوجز حجج افلاطون .

(١) كما أن النظرية السوفسطائية في الحقيقة تدمر الحقيقة الموضوعية فان الراى القائل بأن الفضيلة هي لذة الفرد إنما يدمر موضوعية الخير ، فلا شيء خير في ذاته ، والافشاء لا تكون خيراً الا بالنسبة لى أو بالنسبة لك ، ومن ثم سترتب على هذا نسبية أخلاقية مطلقة عليها تختل فكرة معيار موضوعى للخيرية أختفاء تاماً .

(٢) هذه النظرية تدمر التفرقة بين الخير والشر ، فلما كان الخير هو ما يسبب اللذة للفرد ولما كانت لذة الفرد هي عدم لذة الآخر فإن الشيء الواحد يكون خيرا وشريرا في الوقت نفسه ، خيرا بالنسبة لشخص وشريرا بالنسبة لشخص آخر . وعلى هذا لن يتميز الخير عن الشر وسيكون سواء .

(٣) اللذة هي اشباع لرغباتنا ، والرغبات هي مجرد مشاعر ، ولهذا فإن هذه النظرية تؤسس الاخلاقيات على الشعور والوجدان . غير ان الاخلاقيات الموضوعية لا يمكن أن تتأسس على ما هو جزئى بالنسبة للأفراد .

لماذا كان القانون الخلقى سيكون قانونا منطبقا على الجميع فانه لا بد أن يتأسس على ما هو عام بالنسبة للناس أجمعين الا وهو العقل الكلى .

(٤) أن غاية النشاط الأخلاقى يجب أن تقع داخل الفعل الأخلاقى لا خارجه . ان الاخلاقيات يجب أن تكون لها قيمة باطنية لا مجرد قيمة خارجية . لا يجب أن نقوم بها هو صواب من أجل شيء آخر . يجب أن نقوم هو صواب لانه صواب ومن ثم نجعل الفضيلة غاية في ذاتها .

لكن النظرية السوفسطائية تضع غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات نفى رايها أن علينا أن نفعل ما هو صواب لا من أجل انه صواب من أجل اللذة ، ومن ثم فإن الاخلاقيات لا تكون غاية في ذاتها بل مجرد وسيلة نحو غاية أبعد .

لهذا فإن الفضيلة ليست هي اللذة بقدر ما أن المعرفة ليست هي الإدراك الحسى . كما أن المعرفة ليست الظن الصواب فإن الفضيلة ليست هي الفعل الصواب . أن الظن الصواب قد يتأسس على أسس خاطئة والفعل والصواب قد يتم على أسس خاطئة ، ومن أجل الفضيلة الحق لا يجب أن نعرف بحسب ما هو الحق بل لماذا هو حق أيضا . الفضيلة الحق هي الفعل الحق المنطلق من فهم عقلانى للقيم الحق .

ومن ثم تظهر في فلسفة افلاطون تفرقة بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة الاعتيادية . الفضيلة الفلسفية تتأسس على العقل وتفهم المبدأ الذى على أساسه تسلك ، وهذه الفضيلة — فى الحقيقة — فعل محكوم بالمبادئ . والفضيلة الاعتيادية هى الفعل الحق المنطلق من أى أساس أخرى مثل العادة والمألوف والتقاليد والدوافع الخيرة والمشاعر الريحية والخيرة الغريزية هنا نجد أن الناس يفتلون الصواب لمجرد أن الآخرين يفعلونه ، لأنه شيء معتاد وهم يفعلونه دون أن يفهموا أسبابه — وهذه هى فضيلة المواطن الأمين العادى ، فضيلة الشخص « المحترم » ، أنها فضيلة النحل والفيل والذئب الذى يسلك كما لو كان بشكل عقلانى لكن بدون فهم لما يفعله . ويلاحظ افلاطون — بنوع من الفكاهة المقصودة دون شك — أن مثل هؤلاء الناس قد يجدون أنفسهم فى الحياة الأخرى وقد ولدوا كنحل وكنمل . وافلاطون لا ينكر الفضيلة الفلسفية على جماهير الناس بل ينكرها حتى على خيرة السياسيين رجالات الدولة فى اليونان .

ولما كانت الفضيلة الحققة هى الفضيلة التى تعرف ما تستهدفه فإن معرفة طبيعة الهدف الأقصى يصبح المسألة الكبرى فى فلسفة الأخلاق . ما هى غاية النشاط الخلقى ؟ لقد تبين لنا الآن أن الغاية يجب أن تقع فى داخل الفعل الخلقى لا خارجه . وغاية الخير هى الخير . فما هو — إذن — الخير ؟ ما هو الخير الأقصى ؟ .

هنا صيحة تحذير قبل أن ندخل فى تفاصيل هذه المسألة . أن افلاطون يتحدث كثيرا عن النشاط الخلقى كله على أنه يستهدف وينتهى فى (السعادة) وحسب رنين الكلمة المحدث فى آذاننا قد نظن أن افلاطون من أصحاب مذهب المنفعة العامة بالمنفعة العامة عند بنتمام وجون سيثيورات مل . تتحدد تتحدد بانهم تضع غاية الاخلاقيات فى السعادة . ومع هذا لم يكن افلاطون من أصحاب مذهب المنفعة العامة وكان سيندد دون أدنى تردد بنظرية مل وكان سيجدها متطابقة من ناحية المبدأ مع المذهب السوفسطائى القائل بأن اللذة هى غاية الفضيلة . والاختلاف الوحيد هو أنه على حين يوحد السوفسطائيون بين الفضيلة ولذة الفرد فإن مل يجعل الفضيلة هى لذة المجموع فعند مل أن الفعل الحق

هو الذى يفضى الى « اكبر قدر من السعادة لأكبر عدد من الناس » وبطبيعة الحال من الناحية العملية هنا اختلاف هائل لكن المبدأ معترض عليه على السواء لانه مثل النظرية السوفسطائية يؤسس الاخلاقيات على مجرد الشعور بدل أن يؤسسها على العقل ولانه يضع غاية الاخلاقيات خارج الاخلاقيات ذاتها . ومع هذا فان صياغة مل القائلة ان غاية الاخلاق هي السعادة تبدو هي نفسها صياغة افلاطون . فابن اذن الفرق ؟

الحقيقة قائمة في أن ما يسميه مل السعادة يسميه افلاطون اللذة . اللذة هي اشباع رغبات الانسان سواء كانت رغبات نبيلة او رغبات خسيسة اذن ماهى السعادة ؟ لا يمكن تحديدها الا على انها الرغامية المتنافمة العامة للحياة . فلا يكون الانسان سعيدا الا فلك الانسان الذى تكون نفسه في الحالة التى يجب أن تكون عليها وهذا يعنى الانسان العادل والخير والاخلاقي ، أن السعادة لا شأن باللذة . فاذا استطعت أن تتصور انسانا عادلا ومستقيما ومع هذا مثقل بكل تعاسة وبؤس ممكن وحيث لا توجد أية لذة في حياته فان مثل هذا الانسان لا يزال سعيدا بالاخلاق . السعادة اذن عند افلاطون هي مجرد اسم آخر للخير الاقصى . وعندما يقول افلاطون ان الخير الاقصى هو السعادة فانه لا يقول لنا شيئا عنها . ان كل ما هناك هو مجرد اسم جديد . ولا يزال ابنا أن نتساءل ماهو الخير الاقصى ؟ ماهى السعادة ؟

وجواب افلاطون — شأن كل فلسفته الاخلاقية في الحقيقة — ليس سوى تطبيق للنظرية المثل . ولكننا نستطيع أن نميز هنا تيارين للفكر مختلفين وغير متناسقين الى حد ما وهما يوجدان جفبا الى جنب عند افلاطون ويناضلان لكى يتسيد احدهما على الاخر . وكلا التيارين يعتمد على نظرية المثل . اولا نجد أن المثال في فلسفة افلاطون هو الحقيقة الوحيدة ، وموضوع الحس غير حقيقى وكل مايفعله هو أن يعتم ويغشى رؤية النفس للمثل . ان المادة هي ذلك الذى يعترض النشاط الحر للمثال ، والموضوعات الحسية تخفى المثال هي انظارنا ، ولهذا فان عالم الحس شرير كله ، والفضيلة الحق يجب أن تقوم في الهرب من عالم الحس والابتعاد من شئون العالم بل وحتى من جمال الحواس الى هدوء التأمل الفلسفى فاذا كان هذا هو كل شيء فان الفلسفة التى هي معرفة المثل ستكون المكون الوحيد للخير الاقصى . ولكن من الممكن النظر الى موضوعات الحس في ضوء جديد فهي بعد كل شيء نسخ للمثل وافلاطون مضطر اذن بسبب هذه الفكرة الى السماح بقيمة معينة لعالم الحس وشئونه وجباله .

ونتيجة عدم التناقض هذا على أية حال أن ظل أفلاطون انسانا وواسع الأفق فهو لم يدع الى التباعد الانانى المطلق واللجوء الى الفلسفة الى مثال الزهد الضيق الأفق . هذا من جهة ، ومن جهة أخرى لم يتخذ نظرة نفعية للحياة ولا يسمح بالقيمة الا لما هو (عالى) . لقد ظل مخلصا لمثال الحياة اليونانى كتلاعب متناغم بكل المكائات حيث لا يغفر جانب فى الانسان على حساب الجوانب الاخرى .

والنتيجة ان الخير الاتصى عند أفلاطون ليس غاية واحدة بل هو مركب مؤلف من اجزاء اربعة : اول هذه الاجزاء واكبرها هو معرفة المثل كما توجد فى ذاتها . ثانيا : تأمل المثل كما تكشف نفسها فى عالم الحس ، ومحبة وتقدير كل ما هو جميل ومرتب ومتناغم ثالثا : اقامة العلوم المختلفة والفنون الخاصة . رابعا : الانغماس فى اللذات النقية البريئة الخالصة للحواس وبطبيعة الحال مع استبعاد ما هو وضيع وشرير .

وعند أفلاطون مذهب خاص ايضا فى الفضيلة . فكما ذكرنا من قبل لقد ميز بين الفضيلة الفلسفية والفضيلة المعتادة ولم يعز قيمة مطلقة الا للفضية الفلسفية . وعلى أية حال لم ينكر وجود قيمة نسبية للفضيلة المعتادة طالما أنها وسيلة نحو الفضيلة الحقة لقد رأى الأفلاطون ان الانسان لا يستطيع ان يرقى دفعة واحدة الى مصاف الفضيلة العقلانية ولا بد انه يحتاج الى ان يمر من خلال مرحلة تمهيدية من الفضيلة المعتادة المألوفة ، وفى الانسان الذى لم يستيقظ لمسه العقل بعد ، يجب بث العادات والصفات العلية وذلك حتى اذا جاء العقل يمكنه ان يجد الاساس معدا .

لقد ذهب سقراط الى ان الفضيلة واحدة ، وأفلاطون فى كتاباته الاولى اعتنق هذا الرأى . ولكنه بعد ذلك تبين له ان كل ملكة فى الانسان لها مكانتها ووظيفتها والممارسة الحقة لوظيفتها هى الفضيلة . وعلى أية حال لم يتخل عن وحدة الفضيلة تايها بل آمن بان وحدتها متعارضة مع كثرتها . ان هناك اربعة غضايل اساسية ثلاثتهن تتفق مع اجزاء النفس الثلاثة والفضيلة الرابعة هى وحدة الاجزاء الثلاثة الاخرى وفضيلة العقل هى الحكمة ، وفضيلة النصف

الفيل في النفس الغانية هي الشجاعة وفضيلة النصف الخسيس القائم على الشهوات هو الاعتدال أو ضبط النفس حيث تسمح الانفعالات أن يدبرها العقل والفضيلة الرابعة وهي العدل تقوم الثلاثة الأخرى. أن العدل يعني التماسك والتناغم وتنشأ من النفس عندما تؤدي الأجزاء الثلاثة كلها وظائفها وتتآزر مع بعضها البعض .

ويمكننا أن نضيف إلى هذا الكلام عن الفضائل - إذا اتبعنا زيلر - بعضاً من آراء أفلاطون من تفاصيل الحياة وفي البداية رأيته في النساء والزواج. وهنا لا يرتفع أفلاطون عن مستوى الأخلاق اليونانية العادية فليس لديه شيء أصيل خاصة يقوله بل يعكس آراء عصره. وهو يعد النساء أدنى من الرجال. زيادة على ذلك فإن الرأي الحديث من المرأة بامتبارها كمكلمة للرجل ومالكه لفضائل خاصة هي الفضائل النسائية التي تفقده الرجال كان غريباً عن أفلاطون والفرق بين الرجال والنساء هو - في رأيه - فرق في الدرجة لا في النوع، والاختلاف الخاص الوحيد بين الجنسين هو الاختلاف الفيزيائي . وهم من الفاحية الروحية سواء نبيها عدا أن النساء أدنى، وهنا لا يحجب أفلاطون من النساء التربية نفسها التي للرجال فهو يعلمهن بنفس الطريقة لكن هذا يتضمن فرض الانتقال نفسها عليهن، وحتى الواجبات العسكرية ليست خارج مجال النساء .

وتنبع آراؤه في الزواج من نفس المبدأ، فلما كانت المرأة ليست كمكلمة للرجل لمانها غير ملائمة لمرمته بأي معنى خاص ومن ثم فإن مثال الرفقة الروحية فائت عن رأي أفلاطون في الزواج وموضوعه الوحيد - في رأيه - هو حمل الأطفال ولولائهم . والغريق الطبيعي للرجل ليس المرأة بل الرجل الآخر . ولهذا فإن مثال الصداقة يحل محل المثال الروحي للزواج عند أفلاطون بل وعند القدماء بصفة عامة .

وأفلاطون لا يندد بالعبودية وهو لا يعني نفسه لتبريرها لأنه يعتبرها حقة بشكل واضح لا يحتاج إلى تبرير . وكل ما يمكن أن يقال أنه يطالب بمعاملة إنسانية وعادلة للعبيد مع الشدة وعدم ادخال العاطفة .

فاذا كان أفلاطون في هذا المضمار لم يتجاوز الرأي اليوناني في الحياة فإنه قد تجاوزهم في مسألة واحدة على الأقل . لقد كان الرأي الشائع في عصره

هو أن يكون الإنسان طيباً مع أصدقائه وشريراً مع أعدائه، وأفلاطون يهاجم هذا صراحةً ليس أمراً حسناً أن نفعل الشر بل على الإنسان بالآخرى أن يفعل الخير مع أعدائه ومن ثم يحولهم إلى أصدقاء . ومقابلة الشر بالخير هو مبدأ أفلاطونى لا يقل من كونه مبدأ مسيحياً .

(ب) الدولة :

ننتقل من فلسفة أخلاق الحياة الفردية إلى فلسفة أخلاق الجماعة . وليست (جمهورية) أفلاطون محاولة لتصوير كمال خيالى وغير واقعى . أن هدفها تأسيس السياسة على نظرية المثل بتصوير مثال الدولة . لهذا فإن هذه الدولة ليست غير واقعية بل هى الدولة الحقيقية الوحيدة وحقيقتها هى أساس وجود كل الدول الموجودة بالفعل .

ونستطيع أن نتتبع هنا أيضاً تيارى الفكر نفسيهما كما حدث فى فلسفة أخلاق الفرد . فمن جهة نجد أنه لما كان المثال وحده هو الحقيقى فإن العالم الموجود مجرد وهم وخدعة الدولة لا يمكن أن تكون الحياة المثالية للإنسان العقلانى والانسحاب الكامل من العالم إلى مجال المثل هو هدف أكثر نبلاً وأهداف السياسى العادى — بالمقارنة مع هذا — ليست سوى غفافات فارغة . وبالرغم من أن الفيلسوف هو وحده المخول له أن يحكم إلا أنه مع هذا لم يقوم بهذه المهمة فى الدولة إلا تحت الأرقام . غنى الدول السياسية على نحو ما توجد فى العالم يعيش الفيلسوف بجسمه لكن نفسه غريبة جاهلة بمعاييرها لا تتحرك بطموحاتها . غير أن التيار الفكرى الآخر هو الأعلى عندما يقال لنا أن الفرد فى الدولة وحدها فإن قدرته وحدها كمواطن وككائن اجتماعى تحصل على الكمال . ومن الممكن التوفيق بين هذين الرأيين . فإذا كانت مثل الدولة والفلسفة تبدو غير متناسقة فإنه يمكن التنسيق بينها بملاءمة الدولة للفلسفة يجب أن تكون لدينا دولة تتأسس على الفلسفة والعقل . وحينئذ فقط يمكن للفيلسوف أن يسكن فيها بنفسه وبجسمه أيضاً على السواء ، وحينئذ فقط يمكن للفرد أو للدولة أن يصل إلى الكمال . وأن تأسيس الدولة على العقل هو النغمة الأساسية فى السياسة عند أفلاطون .

وهذا يعطينا — أيضاً — مفتاحاً لمشكلة : ما هى غاية الدولة ؟ لماذا يجب أن تكون هناك دولة أصلاً ؟ وهذا لا يعنى كيف ظهرت الدولة فى التاريخ ؟ نحن لا نبحث من العلة بل عن الاقتضاء أو الغاية من الدولة . أن غاية الحياة

كلها هي الحكمة والفضيلة والمعرفة. والفرد بدون مون يستطيع أن يصل الى هذه الغايات، بل بالدولة وحدها يمكن لهذه الغايات أن تهبط من السماء الى الأرض . وغاية الدولة هي الفضيلة والسعادة (لا اللذة) للمواطنين . ولما كان هذا ممكنا فحسب من خلال التربية فإن الوظيفة الاولى للدولة هي وظيفة تربوية .

لما كان على الدولة أن تناسس على العقل فإن قوانينها يجب أن تكون عقلية، والقوانين العقلية لا تتم الا بالناس العقلانيين، أي الفلاسفة، يجب على الحكام أن يكونوا فلاسفة . ولما كان الفلاسفة قلة فيجب أن تكون لدينا أرستقراطية لا بالملاد أو الثروة بل بالعقل . والمبدأ العامل الوحيد للدولة هو العقل والمبدأ الثاني هو القوة . فلا يجب أن نتوقع أن الجماهير اللامعقلانية ستخضع راغبة للقوانين العقلية ، بل يجب عرضها . ولما كان عمل العالم يجب أن يستمر فإن المبدأ العامل الثالث هو العمل . والملاطون يؤمن ببدا تقسيم العمل وهو يخصص لكل وظيفة من هو مهيا لها . وعلى هذا لمقابل المبادئ العاملة الثلاثة توجد ثلاث طبقات أو طوائف اومهن . ان العقل يتجسد في الحكام - الفلاسفة ، والقوة تتجسد في المحاربين والعمل يتجسد في الجماهير . ويقوم تقسيم وظائف الدولة على التقسيم الثلاثي للنفس . لمقابل النفس العقلانية الحكام الفلاسفة ، ومقابل النفس الانبلي من النفس الغائية المحاربون ، ومقابل النفس الشهوانية الجماهير . ومن ثم فإن الفضائل الرئيسية الأربع تمت الى الدولة من خلال أداء الطبقات الثلاث . وفضيلة الحكام الفلاسفة هي الحكمة، وفضيلة المحاربين هي الشجاعة، وفضيلة الجماهير هي الاعتدال . والتأزر المنافع لهذه الفضائل الثلاث يلقى الى العدالة .

ولا يجب على الحكام أن يكفوا من ان يكونوا فلاسفة، لمعظم وقتهم يجب أن ينفقوه في دراسة المثل والفلسفة ولا ينفقون الا جانباً صغيراً من وقتهم على شئون الحكم ، وهذا ممكن بفضل النظام الموضوع ، فأولئك الذين لا ينشغلون في وقت ما بشئون الحكم ينشغلون بالفكر . ومهمة المحاربين هي حماية الدولة ضد الاعتداء الخارجي وضد الدوافع اللامعقلانية لجماهير مواطني الدولة والمحاربون سيكون واجبهم الرئيسي عرض عقائد الحكام -

الفلاسفة على الجماهير . والجماهير تنشغل بالتجارة والاتجار والزراعة .
والحكام - الفلاسفة والمحاربون محظور عليهم أن ينشغلوا بالتجارة أو
الزراعة التي ينظر إليها أفلاطون باحتقار لاشك فيه باعتباره أرسطوقراطية
يونانيا. ومرتبة المواطن لا تتحدد بال ميلاد أو بالاختيار الفردي ، ولا يستطيع
الفرد أن يختار وظيفته ، فهذا يحدده مسئولو الدولة الذين يقيمون قرارهم
على قدرات الفرد . ولما كان عليهم أيضا أن يحددوا العدد المطلوب لكل
مرتبة فإن هؤلاء القضاة يتحكمون أيضا في موعد الاطفال فالإباء لا يحق
أن يكون لهم اطفال وقتما يشاؤون والجزاء مطلوب من الدولة .

ولما كانت غاية الدولة هي فضيلة المواطنين فإن هذا يتضمن القضاء
على ما هو شرير وتشجيع ما هو خير . وحتى يتحقق القضاء على الشر يجب
القضاء على اطفال الإباء السيئين أو النسل الذي لم يلق جزاءه من الدولة .
وليس مسموحا بالمثّل للاطفال الضعفاء والمرضى أن يعيشوا ، والتشجيع
الإيجابي للخير يتضمن تربية المواطنين على يد الدولة . والاطفال منذ
سنواتهم الأولى لا يمتون الى آبائهم بل للدولة . ولهذا يجب أن ينزعوا
دفعة واحدة من حضن آبائهم ونقلهم الى حضانات
الدولة ولما كان الإباء لا يجب الا تكون لهم ملكية أو اهتمام
بهم فإنه تتخذ الوسائل الصارمة حتى يتبين المسئولون
بعد نقل الاطفال للحضانات العامة أن الإباء لن يتمكنوا من تمييز اطفالهم .
وكل تفاصيل البرامج التربوية تصدرها الدولة . وعلى سبيل المثال
فإن الشعر لا يسمح به الا في شكل واهن . ومن بين الانواع الشعرية
الثلاثة : المضحى والدرامى والغنائى يخطر شعر الملاحم والدراما من الدولة
وذلك لأنها أدوات قوية لترويح الشر وهى تصور لا أخلاقية الارباب .
ولا يسمح الا بالشعر الغنائى مع تحفظ شديد . والموضوع والشكل بل وحتى
الوزن إنما تحددها السلطات المختصة . ولا يعترف بالشعر أنه ذو قيمة
فى ذاته باعتبار أن له تأثيرا خلقيا تربويا . لهذا فإن القصائد كلها يجب
أن تبث الفضيلة على نحو صارم .

وغير مسموح فى رأى أفلاطون أن تكون للفرد مصلحة بمعزل عن مصالح
الدولة . والمصالح الخاصة تتصادم مع مصالح الجماعة ولهذا يجب استئصالها
والفرد لا يستطيع أن تكون له ملكية سواء الاشياء المادية أو افراد أسرته ،
فهنا جماعية السلع وجماعية الزوجات و ملكية الدولة للاطفال منذ مولدهم .

(٦) آراء حول الفن

يعد علم الجمال في الأزمنة الحديثة قسماً منفصلاً من الفلسفة ولم يكن الحال هكذا في زمن أفلاطون ، ومع هذا فإن آراءه في الفن لا يمكن أن تكون مناسبة في الجدل أو الفيزياء أو الأخلاق . ومن جهة أخرى لا يمكن تجاهلها وليس هناك سوى تناولها كنوع من التذليل على غلسفته . وليست لأفلاطون نظرية منهجية مذهبية في الفن وكل ما هنالك آراء متناثرة أهمها هو ما سنذكره الآن .

تقوم معظم النظريات الحديثة عن الفن على الرأي القائل أن الفن غاية في ذاته وأن الجميل كشيء جميل له قيمة مطلقة لا مجرد قيمة لغاية أخرى . وفي هذا الرأي يعترف بالفن كشيء مستقل ذاتي في مجاله لا تحكمه لقوانينه ولا يحكم عليه إلا بمعايره ، ولا يمكن أن يحكم عليه كما يعتقد الروائي الروسي المعاصر ليون تولستوى بمعيار الأخلاقيات . أن الجميل ليس وسيلة للخير ، وهما قد يتطابقان في الحقيقة لكن لا يمكن الاقترار بتطابقهما إلا بعد الاقترار باختلافهما ولا يمكن لاحدهما أن يكون تابعا للآخر .

وهذه النظرة للفن ليس موضع على الأخلاق في تفكير أفلاطون ، فالفن عنده تابع لكل من الأخلاق والفلسفة . أن تبعيته للأخلاق إنما نتيجتها من محاورة (الجمهورية) حيث لا يسمح إلا بالشعر الذي يروج للفضيلة وبسبب أنه يروج للفضيلة . لا يعد تبرير كافياً للتصيدة أن تكون جميلة فالقصائد متنوعة سواء كانت جميلة أم لا إذا لم تخدم أغراض الأخلاقيات . ومن ثم نجد الفكرة المحالة وهي تحكم الدولة في ممارسته حتى في تفاصيله . ولم يخطر على بال أفلاطون أن هذا سيؤدي إلى القضاء الجرم على الفن وإذا كان قد خطر له فإنه لم يعبأ بهذا ، فإن الشعر إذا لم يكن يوجد تحت نير الأخلاقيات فلا يجب أن يسمح به على الإطلاق . أما أن الفن ليس سوى مجرد وسيلة للفلسفة فإنها مسألة أكثر بداهة أن غاية التربية كلها هي معرفة المثل وكل موضوع آخر مثل العلم والرياضة والفن لا يندرج في البرنامج التربوي إلا كأعداد لتلك الغاية . وهي ليست لها قيمة في ذاتها ويتضح هذا من تعاليم (الجمهورية) ويتضح أكثر من محاورة المادبة حيث ينتهي حب الموضوعات الجميلة في غاية لا في ذاتها بل في الفلسفة .

والتقدير الأدنى الذى يمكنه الملائطون للفن يبدؤون نظريته عن الفن باعتباره محاكاة وإشارات الملية بالازدراء لطبيعة العبقرية الفنية . أن الفن عنده ليس إلا محاكاة ، أنه نسخ لموضوع من موضوعات الحواس وهذا ليس إلا نسخا لمثال ومن ثم فإن العمل الفنى ليس إلا نسخة لنسخة . والملائطون لا يتبين إبداعية الفن . وهذه النظرة من المؤكد أنها خاطئة ، فإذا كانت أهداف الفن هى مجرد المحاكاة فإن الصورة الفوتوغرافية ستكون هى أفضل الصور حيث أنها أكثر النسخ دقة بالنسبة لموضوعها . أما ما فشل الملائطون في تبينه هو أن الفنان لا ينسخ موضوعه بل يضفى عليه طابعا مائليا ، وهذا يعنى أنه لا يتبين الموضوع ببساطة كموضوع ، بل يكشف عن المثال أنه لا يرى الظاهرة بعينى إنسان آخر ، بل ينفذ من الإطار الحسى ويعرض المثال وهو يشع من خلال ستائر الحس .

والنقطة الثانية هى تقييم الملائطون للعبقرية الفنية فالفنان لا يعمل بالعقل بل بالإلهام أنه لا يخلق ولا يجب أن يخلق الجميل بالقواعد أو بتطبيق المبادئ بل بعد خلق العمل الفنى يكتشف الناقد القواعد فيه . وهذا لا يعنى أن اكتشاف القواعد زائف بل يعنى أن الفنان يسير بمقتضاها دون وعى وبشكل فريزى فإذا مثلا أننا بقول أرسطو أن موضوع التراجيديا هو تطهير القلب عن طريق الخوف والشفقة فأننا لانعنى أن كاتب التراجيديا ينطلق عامدا لتحقيق هذه الغاية أنه يفعل هذا دون أن يعرف أو دون أن يقصد . وهذا النوع من الدافع الفريزى نسميه الهام الفنان . أن الملائطون يدرك تماما هذه الحقائق لكنه أبعد ما يكون عن اعتبار الإلهام شيئا رائعا ، لأنه يعتبره — على العكس — شيئا منحطا نسبيا لأنه غير عقلى . أنه يسميه « الجنون الإلهى » ، وهو الهى حقا لأن الفنان ينتج الأشياء الجميلة لكنه جنون لأنه هو نفسه لا يعرف كيف أو لماذا فعل هذا . أن الشاعر يقول أشياء حكيمة وجميلة لكنه لا يعرف السبب فى أنها حكيمة وجميلة . كل ما هنالك أنه يشعر ولا يفهم أى شيء لهذا فإن الهامه ليس على مستوى المعرفة بل على مستوى الظن الصادق فحسب الذى يعرف ما هو حق ولكنه لا يعرف السبب فى أنه حق .

وهكذا نجد أن آراء الملائطون فى الفن ليست مرضية . أنه على حق دون شك فى إدراج الإلهام فى مرتبة أدنى من العقل والفن فى مرتبة أدنى من

الفلسفة والمناقشات المعتادة عما اذا كان الفن أو الفلسفة هو الأفضل ، وما اذا كانت العاطفة أو العقل هو الاسمى لهى مناقشات عقيدة لان المتناقضين لايعلمون الا من شأن تخصصاتهم . فالانسان ذو المزاج الفنى طبيعى أن يفضل الفن ويقول انه الاعلى . والفيلسوف يعنى من شأن الفلسفة على الفن لالشيء الا انها هوايته الخاصة .ومثل هذه المناقشة مقبلة . ويجب ان نتقرر المسألة وفق مبدا ما والمبدأ واضح تماما . ان موضوع الفن والفلسفة شيء واحد هو استيعاب المطلق أو المثال ، والفلسفة تستوعبه كما هو فى ذاته أى كفكر . والفن يستوعبه فى مجرد الشكل الحسى ، اما الفلسفة تستوعبه فى حقيقته والفن يستوعبه بطريقة غير حقيقية . اذن الفلسفة هى الاملى . ولكن بينما اى فلسفة حقيقية للفن يجب ان تعترف بهذا غائبا لاجب ان تفسره على أن الفن مجرد وسيلة للفلسفة .انه يجب بشكل ما ان يجد مكانا للاعتراف بالحقيقة القائلة ان الفن هو غاية فى ذاته وفى هذا يكمن فشل افلاطون .

وارسطو الذى ليست لديه شرارة القدرة الفنية فى تأليفه والذى كتاباته من أصرم المؤلف العلمية كان أكثر عدلا للفن من افلاطون ونظريته أكثر اقتناعا . ان افلاطون هو نفسه غنان عظيم لكنه غير منصف بالمره للفن . والسبب فى هذا ان ارسطو منصف للفن هو أنه لم يكن غنانا . فلما كان مجرد فيلسوف غان كتاباته علمية وغير فنية . وهذا يمكنه من تبين الفن كمجال منفصل ومن ثم يقبضه على أن جدارانه الخاصة . اما افلاطون فلم يستطع ان يبتى على الاثنين منفصلين . أن محاوراته هى أعمال فنية وفلسفة معا . لقد تبينا من قبل أن هذه الحقيقة لها تأثير سوء على فلسفته فقد جعلته يخضع الاساطير الشعرية للتفسير العلمى . والان ها نحن نتبين انه مارس تأثيرا سيئا مماثلا على آرائه فى الفن . ان ممارسته كفيلسوف — غنان — ان يستخدم الفن الادبى كوسيلة — لحسب التعبير عن الامكار الفلسفية ، وهذا يلون نظريته الكلية للفن ، فالفن عنده ليس سوى وسيلة للفلسفة وهذا هو الجذر الاصلى لكل نظريته فى هذا الموضوع

(٧) تقييم نقدي لفلسفة افلاطون

ماذا أردنا أن نكون تقييما منصفا لقيمة فلسفة افلاطون فلا يجب أن نصب نقدنا على النقاط الثانوية والتفاصيل الخارجية والخطوط الخارجية للمذهب ، بل يجب أن ننفذ الى القلب ونحكم على لبه . غوسط البكم الهائل من الفكر الذى قال به افلاطون فى جميع اقسام التأمل نجد ان الاطروحة المحورية للمذهب كله هى نظرية المثل . وكل شئ عداها مشتق من هذا . أن نظريته فى الفيزياء وفلسفته الاخلاقية ونظريته السياسية وآراءه فى الفن تنبع من هذه النظرية الحاكمة . هنا اذن يجب أن نتطلع الى جدارات مذهب افلاطون وأوجه النقص فيه .

أن نظرية المثل ليست شيئا قفز فجأة فى العالم من عقل افلاطون ، فلها جذورها فى الماضى . وكما أوضح أرسطو فانها نتيجة التحديدات الالية والهيرقليطية والسقراطية . وعلى أية حال نمى أساسا من التفرقة بين الحس والعقل وهى خاصية عند المفكرين اليونان منذ أيام بارمنيدس . لقد كان بارمنيدس اول من أكد هذه التفرقة وعلمنا أن الحقيقة تتأسس بالعقل وأن عالم الحس هو عالم وهمى . وكان هيرقليطس وحتى ديمريطس من دعاة العقل ضد الحس . وجاءت الازمة مع السومسطائيين الذين حاولوا القضاء على التفرقة كلها وتأسس المعرفة كلها على الاحساس وهذا مبعث المعارضة لهما من جانب سقراط وافلاطون ، فقد وقف سقراط ضدهم وقال أن المعرفة كلها تتم من خلال المفاهيم والعقل : وأضاف افلاطون الى هذا أن المفهوم ليس مجرد قاعدة للتفكير بل حقيقة ميتافيزيقية ، وهذا هو جوهر نظرية المثل . أن كل فلسفة تقوم بمحاولة منهجية لحل لغز الكون تبدأ بالضرورة بنظرية طبيعة تلك الحقيقة المطلقة والقصى التى منها يستمد الكون . هذه الحقيقة المطلقة سنسميها بكل بساطة المطلق . ونظرية افلاطون هى أن المطلق يتألف من المفاهيم ، فالقول أن المطلق هو العقل هو الفكر هو المفاهيم . هو الكلى ليس سوى أربعة تعابير مختلفة عن النظرية نفسها . أما قضية المطلق هو العقل فانها هى الاطروحة الاساسية لكل المثالية . ومنذ افلاطون وهناك عدة مذاهب مثالية كبرى فى الفلسفة . واعتبار المطلق

هو العقل انما هو التعاليم المحورية فيها جميعا ، لهذا فان افلاطون هو المؤسس والمشرع لكل المثالية ، وهذا هو يعطيه مكانته الكبرى في تاريخ الفلسفة . أن كون المطلق هو الفكر الكلى هو ما ساهم به افلاطون في التأمل الفلسفى في العالم وهذا هو تاجه المشرف .

ولكن علينا أن نفوض الى حد ما في التفاصيل لمطينا ان نتبين الى اى حد طبق هذا المبدأ بنجاح على المشكلات الكبرى للفلسفة . وانا فى كلامى عن الايليين قلت ان اية فلسفة ناجحة يجب ان تحقق شرطين على الاقل : أولا انها يجب أن تتحدث عن المطلق وان المطلق قادر على تفسير العالم ويجب أن يكون من الممكن العالم العقلى للوقائع من المبدأ الاول . ثانيا : لا يجب أن يقتصر هذا المبدأ الاول على تفسير العالم ، بل يجب أيضا أن يفسر نفسه ، يجب أن يكون مطلقا حقا أى لا يجب أن نسير الى شىء خارجه وعدها لكى نفهمه . واذا كان علينا أن نلجأ الى شىء خارجى اذن فان مطلقنا لا يكون مطلقا على الاطلاق ، أن مبدأنا الاول لا يكون أولا ، والشىء الذى يفسر به المطلق يجب أن يكون هو نفسه الحقيقة المطلقة . وبجانب ان يكون مبدأنا مطلقا يجب أن يكون معقولا تماما لا يجب أن يكون مجرد سر مطلق ، لان رد العالم كله الى سر مطلق ليس تفسيرا على الاطلاق . أن مبدأنا الاول يجب أن يكون تفسيرا ذاتيا . ودعونا نطبق هذا المحك المزدوج على مذهب افلاطون . ودعونا نتبين أولا ما اذا كان المثل يفسر العالم وثانيا ما اذا كان يفسر نفسه .

هل هو يفسر العالم ؟ هل الوجود الفعلى للاشياء : الجياد ، الاشجار ، النجوم ، الناس تفسر به ؟ أولا ما هى علاقة الاشياء بالمثل ؟ يقول افلاطون ان الاشياء هى (نسخ) او (محاكاة) للمثل . انها (تشارك) فى المثل . أن المثل هو (نمط مثالى) للاشياء . وهذه العبارات جميعا هى مجرد تشبيهات شعرية ، وهى لا تقول لنا حقا كيف ترتبط الاشياء بالمثل . ولكن لفترض أننا نجهل هذا ونفترض من أجل البحث أننا نفهم المقصود بـ (المشاركة) وأن الاشياء هى بالمعنى الحرقى (نسخ) للمثل . ويظل التساؤل قائما : لماذا توجد مثل هذه النسخ ،

كيف تظهر ؟ . لماذا امكن حل هذه المعضلة فلا يكفى ان نبين بفعل صوفى تظهر نسخ المثل الى الوجود . لابد من وجود سبب لهذا وهذا السبب هو مهمة الفلسفة لكى تفسره . وهذا السبب ايضا يجب ان يوجد فى طبيعة المثل نفسها لاجلها . يجب ان تكون فى طبيعة المثل ضرورة باطنية ترغمها على اعادة انتاجها فى الاشياء . وهذا هو ما نعينه بقولنا ان المثل هو تفسر كاف لوجود الاشياء . ولكن لا يوجد فى مثل افلاطون مثل هذه الضرورة ، والمثل محددة على انها الحقيقة الوحيدة ولها كل الحقيقة فى ذاتها وهى كالمية بذاتها ، وهى لا ينقصها شئ . وليس ضروريا بالنسبة لها ان تدرك وجودها فى التجلى العينى للاشياء لانها باعتبارها حقيقية تماما لا تحتاج الى تحقق . اذن لماذا لا تظل للابد بسيطة كما هى ؟ لماذا تخرج من ذاتها فى الاشياء ؟ لماذا لا تظل تابعة فى ذاتها وبذاتها ؟ لماذا تحتاج الى اعادة انتاجها فى الاشياء ؟ يوجد — كما يعرف — اشياء بيضاء فى الكون ، ويقال لنا ان وجودها يفسره مثال البياض ، ولكن لماذا ينتج مثال البياض اشياء بيضاء ؟ انه هو نفسه البياض الكامل ، فلماذا لا يظل بذاته بمعزل وسلكن فى عالم المثل طوال الابدية ؟ لا نستطيع ان نبين المسألة لا توجد فى المثل ضرورة تدفعها نحو اعادة انتاج نفسها وهذا يعنى انها ليس لها اى مبدأ لتفسير الاشياء .

ومع هذا كان على افلاطون ان يقوم بمحاولة لمواجهة هذه الصعوبة . ولما كانت المثل هى نفسها عقيمة من انتاج الاشياء فان افلاطون وقد عجز من حل المشكلة بالعقل حاول حلها بالعنف . فقد حط على فكرة الله من لا مكان بصفة خاصة واستخدمه على انه يشكل المادة على صورة المثل . وكون افلاطون مضطرا الى ادراج خالق يبين انه فى المثل نفسها لا يوجد اساس للتفسير . والاشياء يجب تفسيرها بالمثل نفسها ولكن لما كانت عاجزة عن تفسير اى شئ فان الله يستدعى ليقوم بعملها بدلها . وهكذا نجد ان افلاطون وقد ووجه بمشكلة الوجود قد تخلى من الناحية العملية من نظريته فى المثل ويرتد الى نزعة مؤلمة عجة . او اذا قلنا ان مصطلح الله لا يجب ان نتناوله حرفيا — ان افلاطون استخدمه كمجرد مصطلح تشبيهى للمثل الخير اذن فان هذا ينقذ افلاطون

من اتهامه بادراج نزعة مؤلمة لا تتمشى مع فلسفته ، لكن هذا يثقلنا من جديد الى المعضلة القديمة ، وفي هذه الحالة فان وجود الاشياء يجب ان نفسره مثال الخير ، غير ان هذا المثال عقيم عقم المثل الاخرى .

وفي هذا الصدد ايضا تصبح ثنائية مذهب افلاطون واضحة . اذا كان كل شيء مؤسسا في الحقيقة القصوى الواحدة ، المثل ، اذن فان الكون كله يجب ان يتناسك في مذهب وكل الاجزاء فيه تنبع من المثل . فاذنا وجد في الكون اى شيء يقف بمعزل عن هذا المذهب والنسق ويظل معزولا ولا يمكن رده الى تجلى المثل اذن فسوف تفشل الفلسفة في تفسير العالم وتكون اماننا ثنائية واضحة . ولم يحط افلاطون على الله لتفسير الاشياء فحسب بل حط ايضا على المادة . ان الله يتناول المادة ويشكلها في هيئة نسخ للمثل . ولكن ما هي هذه المادة ومن اين تصدر ؟ واضح اذا كانت الحقيقة الوحيدة هي المثل ، فان المادة مثل كل شيء آخر يجب ان تناسس في المثل . لكن ليس هذا ما نجده في مذهب افلاطون ، فالمادة تظهر كمبدأ مستقل عن المثل . ولما كان وجودها أصيلا غير مستمد من شيء آخر فيجب ان تكون هي ذاتها جوهرها . ولكن هذا هو بالضبط ما ينكره افلاطون ويسميه لا وجودا مطلقا . ومع هذا لما لم يكن مصدرها في المثل أو في اى شيء خارجه فاننا يجب ان نقول انه وجود مطلق رغم ان افلاطون يسميه لا وجودا مطلقا . ان المثل والمادة تتواجهان في مذهب افلاطون ولا تستمد الواحدة من الاخرى وهما متأثرتا على نحو اخلاى وهما حقيقتان مطلقتان ، وهذه ثنائية خالصة .

ومصدر هذه الثنائية نجده في الانفصال المطلق الذى اقامه افلاطون بين الحس والعقل . لقد اقام عالم الحس في جانب وعالم العقل في الجانب الاخر شأن الاشياء المختلفة والمتعارضة تعارضا تاما ، ومن ثم يستحيل بالنسبة له ان يعبر الهوة التى خلقها بنفسه بينهما . وربما نتوقع ثنائية فلسفة تناسس على مثل هذه الفروض لتتأخر في نقاط عديدة في المذهب وهذا ما حدث حقا : انها تظهر كثنائية المثل والمادة ، لعالم الحس وعالم الفكر ، للجسم والنفس . وليست المسألة مسألة التفرقة بين الحس والعقل غاية فلسفة أصيلة يجب ان تحرك هذه

الفرقة ومما لاشك فيه أيضا أن من الصواب وضع الحقيقة والحق على صعيد العقل لا صعيد الحس . ونحن بالرغم من التمايز بين الحس والعقل إلا أنهما يجب أن يكونوا في هوية ، يجب أن يكونا تيارين مخطئين ينبعان من مصدر واحد ، وهذا يعنى أن الفلسفة التى تعتقد أن الحقيقة المطلقة قائمة في العقل يجب أن تظهر الحس على أنه شكل أدنى للعقل . ولما لم يستطع أفلاطون أن يتبين الهوية بين الحس والعقل وكذلك اختلافهما فإن فلسفته تصبح جهدا عقيما مستترا لخطى الثنائية الناتجة .

وهكذا فإن الجواب على تساؤلنا الأول عما إذا كانت نظرية المثل تفسر عالم الأشياء هو جواب يجب أن يكون بالسلب . ودعونا ننقل إلى المحك الثانى : هل مبدأ المثل مبدأ فيه تفسير ذاتى ؟ أن مثل هذا المبدأ يجب أن يفهم من ذاته تماما ، ولا يجب أن يكون مبدأ — مثل مبدأ المبادئ — يرد الكون كله إلى عامل غامض مطلق . فحتى إذا ظهر أن سبب كل شيء هو المادة فإنه لا يزال أمينا أن نتساءل من سبب المادة . ونحن لا نستطيع أن نتبين أى سبب يحتم ضرورة وجود المادة . أنها مجرد واقعة تفرض نفسها بطريقة قطعية على وعينا دون إعطاء أى سبب لها . ومبدأنا يجب أن يكون على نحو يجعلنا نتساءل من سبب آخر له ، يجب أن يكون علة نفسه ومن ثم يشعب في ذاته الحاجة لتفسير نهائى . والآن لا يوجد إلا مبدأ واحد في العالم على هذا النحو هو العقل نفسه . أنك تستطيع أن تسأل من سبب الشمس أو القمر أو النجوم أو النفس أو الله أو الشيطان لكنك لا تستطيع أن تسأل من سبب العقل لأن العقل هو علة نفسه . ودعونا نطرح الفكرة نفسها بطريقة أخرى . عندما نطلب تفسيرا لى شيء ما الذى نقصده بالتفسير؟ ما الذى نريده ؟ الإن قصد أن الشيء يبدو لنا لا عقلانيا ونحن نريد أن نظهر أنه عقلانى ؟ وعند ما يتم هذا القول أنه تم تفسيره ، فننظر على سبيل المثال فيما يسمى مشكلة الشر ، أن الناس غالبا ما يتحدث عنها على أنها مشكلة « أصل الشر » كما لو كنا نريد أن نعرف كيف بدأ الشر . ولكن حتى لو فرضنا هذا فإنه لن يفسر أى شيء . لنفرض أن الشر بدأ لأن شخصا ما أكل تفاحة ، فهل يجعل هذا المسألة أكثر جلاء ؟ هل نشعر أن معضلاتنا من وجود الشر قد حلت ؟ كلا . ليس هذا هو ما

نريد أن نعرفه . المعضلة هي أن الشر يبدو لنا شيئاً لا عقلانياً ، المشكلة لا تحل إلا بأن يظهر لنا أن هناك سبباً عقلياً يحتم وجود الشر . اظهروا لنا هذا وسوف يتم تفسير الشر . أن تفسر شيء أذن يعنى أن الشيء عقلانى . ونستطيع الآن أن نطلب بأن يتم اظهار كل شيء آخر فى العالم على أنه ضرورى . لكننا لا نستطيع أن نطلب من الفيلسوف أن يبين أن العقل ضرورة عقلانية ، لهذا عبث . العقل هو ما هو عقلانى باطلاق من قبل ، أنه ما يفسر نفسه ، أنه علة نفسه ، أنه مبدأ ذاتى التفسير . اذن هذا ما يجب أن يكون عليه المبدأ الذى نبحث عنه ، لقد قلنا أن المطلق يجب أن يكون مبدأ ذاتى التفسير وليس هناك سوى مطلق واحد على هذا النحو هو العقل . لهذا فإن المطلق هو العقل .

ولقد كانت عظيمة وروعة افلاطون أنه تبين هذا ومن ثم أصبح مؤسس الفلسفة الحقيقية . فالحقول بأن المطلق هو المفاهيم هو نفس القول انه العقل . وقد يبدو — اذن — أن افلاطون قد حقق القاعدة الثانية للنقد ، فقد جعل المبدأ الاول حقيقة ذاتية التفسير . ولكن لانستطيع أن نقفز بهذه السرعة الى هذه النتيجة . بمجرد كلمة العقل ليس مفتاحاً يفتح لنا أبواب الكون ، فهناك شيء ضرورى مطلوب أكثر من مجرد كلمة ، فوجب أن يقال لنا فى الواقع ما هو العقل . وهناك معنيان يمكننا أن نسأل بهما السؤال عن ماهية العقل الاول مشروع والثانى غير مشروع . من غير المشروع أن نتساءل عن ماهية العقل بمعنى التساؤل عن أنه سيتم تفسيره لنا فى إطار شيء آخر ليس هو العقل . وهذا يعنى أن نكف عن ايماننا بأن العقل هو علة نفسه وسيكون من المطلوب البحث عن علة العقل فى شيء ليس هو العقل ، وهذا يعنى الاعتراف . فإن العقل هو فى ذاته ليس عقلاً ، وهذا عبث . لكن من المشروع أن نتساءل عن ماهية العقل بمعنى ما هو (محتوى) العقل . ومحتوى العقل كما رأينا هو المفاهيم . ولكن أية مفاهيم ؟ كيف يمكن أن نعرف ما اذا كان أى مفهوم جزئى هو جزء من نسق العقل أم لا ؟ واضح أن هذا لا يتم إلا بتأكيد منا اذا كان مفهوماً عقلياً . فإذا كان المفهوم عقلانياً تماماً اذن فإنه جزء من العقل وإذا

لم يكن فهو ليس جزءا من العقل . إذن ما نحتاج اليه هو مجرد تفصيلي بكل المفاهيم التى يحتويها العقل وبرهان على أن كل مفهوم من هذه المفاهيم عقلانى حقا . وواضح اننا بهذه الطريقة وحدها نستطيع أن نضع بداية مقننه فى الفلسفة ، نقبل أن نستطيع أن نبين أن العقل يستطيع أن يفسر أى أنه يعقلن العالم يجب أن نبين أولا أن العقل نفسه 'عقلانى أو اذا شئنا مزيدا من الدقة علينا أن نبين أولا أن (تصورنا) للعقل هو تصور عقلى . يجب ألا تكون هناك وقائع غير مفسرة ، لا يجب أن تكون هناك أية أسرار وأماكن مظلمة فى فكرتنا من العقل . يجب أن ينفذ منه نور العقل ، يجب أن يكون شغلنا ، بلوريا . وكيف يمكن أن نأمل فى تفسير العالم اذا كان مبدأنا الاول نفسه يحتوى على لا عقلانيات ؟

إذن كل مفهوم يجب أن يبرهن بذاته على أنه عقلانى وهذا يعنى أنه مفهوم (ضرورى) . والقضية الضرورية هى القضية التى يكون عكسها مستحيلا مثل اثنان واثنان أربعة عكسها مستحيل . وهكذا نجد عند افلاطون أن المثل لكى تكون ضرورية حقا يجب أن يكون من المستحيل منطقيا بالنسبة لنا نفى حقيقتها ، ليجب أن يستحيل الاعتقاد فى العالم بدون هذه المفاهيم . ومحاولة نفيتها يجب أظهارها على أنها متناقضة بذاتها ، بل يجب أن تكون ضرورية من العقل وأن الفكر بدونها يكون مستحيلا . وواضح أن هذا هو عين قولنا أن المثل لا يجب أن تكون مجرد وقائع مطلقة لا يمكن تفسيرها . ومن مثل هذه الواقعة نقول أنها كذلك ولكننا لا نتبين سببا لها . وتبين السبب لها هو تبين ضرورتها فلا نتبين أنها كذلك فحسب بل يجب أن تكون هكذا أيضا .

والا ، أن مثل افلاطون ليست من هذا النوع الضرورى . يقال لنا أن هناك مثالا للبياض ، ولكن لماذا يجب أن يكون هناك مثل هذا المثال ؟ أنها مجرد واقعة ، ليس فيها ضرورة ، ونستطيع أن نتصور العالم على ما يرام بدون مثال البياض ويستطيع أن يكون العالم رائعا بدون الأشياء البيضاء أو مثال البياض ، وأن أنكار حقيقة هذا المثال ليس فيه تناقض ذاتى . ولنطرح المسألة بطريقة أخرى : لاشك أن هناك أشياء بيضاء فى العالم ونحن نحتاج الى تفسيرها مع الأشياء الأخرى . غلبا افلاطون

الى التفسير فيقول ان هناك اشياء بيضاء لان هناك مثالا للبياض ، ولكن في هذه الحالة لماذا هناك مثال للبياض ؟ لا نستطيع ان نتبين المسألة غلا يوجد سبب ، لا توجد ضرورة فيها . والشيء نفسه ينطبق على كل المثل الاخرى . انها ليست مفاهيم عقلانية ، انها ليست جزءا من نسق العقل .

وربما عند هذه النقطة يشرق علينا شعاع من امل . نحن نسأل عن سبب هذه المثل ، اقم يؤكد املاطون ان السبب المطلق واساس كل المثل الدنيا نجده في مثال الخير الاقصى ؟ ماذا كان هذا هكذا فهذا يعنى ان المثل الدنيا يجب ان تجد ضرورتها في المثال الاقصى . واذا استطعنا ان نتبين ان مثال الخير يتضمن بالضرورة المثل الاخرى اذن فان هذه المثل الاخرى تكون قد غسرت حقا . بقول آخر ، يجب ان نكون قادرين على استخلاص كل المثل الاخرى من هذا المثال الواحد . يجب ان نتبين ان اظهر ان كل المثل الاخرى تصدر عن مثال الخير وقد اقمى لنا وان نفترض الخير وننكر المثل الاخرى سيكون امرا متناقضا لا يمكن التفكير فيه .

وهناك عدة مثل عند املاطون تشير الى نوع الاستنباط الذى نطلبه . فمثلا ، في محاوره (بارمنيدس) اظهر ان مثال الواحد يتضمن بالضرورة مثال الكثرة والعكس بالعكس ، فانت لاتستطيع ان تفكر في الواحد بدون ان تفكر ايضا في الكثرة ، وهذا يعنى ان الكثرة مستهدة من الواحد وان الواحد مستمد من الكثرة . وبهذه الطريقة عينها يجب ان نكون قادرين على استخلاص مثال البياض من مثال الخير ، ولكن واضح ان هذا مستحيل . يمكنك ان تحلل الخير كما تريد وتستطيع ان توجهه في كل اتجاه تتخيله لكنك لاتستطيع ان تستخلص البياض منه فامثالان لايتضمن كل منهما الاخر ، كل منهما يمكن التفكير فيه بمعزل عن الاخر . والامر نفسه مع كل المثل الاخرى ، ما من واحد منها يمكن استخلاصه من الخير .

والسبب في هذا واضح للغاية : فكما ان المثل الدنيا لاتحتوى الا على ماهو مشترك بين اشياء غنة من الفئات واستبعاد اختلافاتها فان المثل العليا ايضا تضم ما هو مشترك مع المثل التى تدرج تحتها ولكنها تستبعد ما ليس مشتركا . فمثلا، مثال اللون يحتوى الشيء المشترك في الابيض والازرق

والاحمر والاخضر ، ولكن الالوان جميعا ليس فيها بياض مشترك .
الاخضر — مثلا — ليس ابيض، ومن ثم فان مثال اللون يستبعد مثال البياض
وهذا بالمثل يستبعد كل مثل الالوان الجزئية الاخرى . وكذلك ايضا
بالنسبة للمثال الاقصى فانه لا يحتوى الا على ما تشترك فيه المثل كلها
لكن كل الباقي يظل خارجه . وهكذا فان مثال البياض كامل في نوعه ولما
كانت المثل كلها كاملة بالمثل فان المثال الاقصى هو ذلك الذى تتفق فيه
جميعا الا وهو الكمال نفسه . ولكن هذا يعنى أن كمال مثال البياض وارد في
المثال الاقصى ، ولكن صفته النوعية التى بها يختلف عن المثل الاخرى
مستبعدة . ان صفته النوعية هى بياضه . وهكذا فان كمال البياض
وارد في الخير اكن البياض ليس واردا ومن ثم يستحيل استخلاص
البياض من الخير لان الخير لا يحتوى البياض . انك لاتستطيع أن تستخلص
منه ما ليس فيه . وعندما استخلص الملاطون الكثير من الواحد لم يفعل هذا
بان يظهر أن الواحد يحتوى الكثير لحسب ، انه لا يستطيع أن يستخلص
البياض من الخير لان الخير لا يحتوى البياض .

وهكذا نجد ان المثل الدنيا ليس فيها طابع الضرورة ، انها مجرد
وقائع ، والامل في أن ضرورتها في المثال الاقصى ينهار . ولكن لنفرض اننا
اغضينا عن هذا او افترضنا ضرورة وجود مثال البياض لان هناك
مثالا للخير . اذن لماذا يوجد مثال للخير ؟ ماهى الضرورة في ذلك ؟ اننا
لا نستطيع أن نقين اية ضرورة . وما قلناه عن المثل الاخرى ينطبق بالمثل
على المثال الاقصى . قد يكون الخير مثالا ضروريا ولكن الملاطون لم يظهر هذا .

وهكذا بالرغم من أن الملاطون قد عين العقل على انه المطلق وعلى
الرغم من أن العقل هو مبدأ تفسيره ذاتي فان جرده للمحتوى التفصيلي
للعقل غير مقنع حتى انه ما من مفهوم من المفاهيم التى أدرجها فيه تظهر
حقا على انها عقلية . وهنا تنهار فلسفته عند المحك الثانى كما حدث
عند المحك الاول . انه لم يفسر العالم من المثل كما أنه لم يجعل المثل تفسر
نفسها .

وهناك تصور آخر في مذهب افلاطون له أهمية كبرى ، غفى هذا المذهب يسرى خلط بين افكار الحقيقة والوجود والفرقة بين الواسع والوجود صفة جوهرية في كل مثالية . وحتى اذا رجعنا الى المثالية الضبابية عند الايليين فسوف نثبتهن هذه المسألة . لقد رأينا زينون ينفي الحركة والكثرة وعالم الحس ، لكنه لم ينف وجود العالم ، فهذا استحالة . حتى لو كان العالم وهما غان الوهم موجود . أن ما انكره هو حقيقة الوجود . ولكن اذا كانت الحقيقة ليست الوجود ، فما هي إذن ؟ يرد الايليون ويقولون انها الوجود العام ، لكن الوجود العام لا يوجد ، فان ما يوجد هو هذا أو ذاك النوع الجزئي من الوجود ، والوجود العام ليس موجودا في أى مكان ، وهكذا نفى الايليون أولا أن الوجود هو الحقيقة ثم نفوا أن الحقيقة موجودة . وهم انفسهم لم يستخلصوا هذه النتيجة لكنها واردة في مؤلفهم الكلى .

ومع تطور كابل للمثالية كما عند افلاطون لايزال هذا واضحا اكثر وهو بمعنى ما من المعانى هكذا . الحاصلان الجزئى ليس حقيقيا ، لكنه من المؤكد أنه موجود والحاصل الكلى حقيقى لكنه لا يوجد . ولكن حول هذه النقطة الاخيرة ينهار افلاطون . انه لا يستطيع أن يقاوم الاغراء بالتفكير فى الحقيقة المطلقة على انها موجودة ومن ثم فان المثل لا يتم التفكير فيها على انها مثل الكلى الحقيقى فى العالم بل على أن لها وجودا منفصلا فى العالم خاصا بها .

ولابد أن افلاطون قد أدرك ما هو متضمن فى الحقيقة فى مؤلفه الكلى وهو أن الحقيقة المطلقة ليس لها وجود ، فهو يقول لنا انها كلية وليست شيئا جزئيا مفردا . غير أن كل شيء يوجد هو شيء جزئى . مرة أخرى انه يقول لنا أن المثل خارج الزمن . ولكن ما يوجد فى زمن ما . وهنا — إذن — تبسّدو هذه الفكرة المثالية المحسورية ثابتة فى عقل افلاطون . ولكن عندما ينطلقى للتحدث عن التذكر والتناسخ وعند ما يقول لنا أن النفس قبل الميلاد كانت تسكن فى عالم المثل الذى تأمل أن تعود اليه بالموت فان من الواضح أن افلاطون قد نسى لمسلقته وأنه يفكر الان فى المثل على انها موجودات فردية فى عالم خاص بها . انه عالم المثل الذى له وجود ومكان منفصلا بخصانه . انه ليس هذا العالم ، انه عالم

مفارق . وهكذا نجد أن الفلسفة الأفلاطونية التي بدأت على مستوى رغب من التفكير المثالي وقد أعلنت الحقيقة الوحيدة للكلى تنتهى بتحويل الكللى نفسه الى انه مجرد جزئى موجود . وهذه هى القصة القديمة لمحاولة رسم صور ذهنية لذلك الذى لا يستطيع أن تلتقطه أية صورة . لما كانت كل الصور تتكون من ماديّات حسية ولما كنا لانستطيع تكوين صورة أية شىء ليس شيئا جزئيا فان تشكيل صورة للكللى يعنى بالضرورة التفكير فيه على النحو الذى ليس هو عليه اى على انه جزئى فردى . وهكذا يرتكب أفلاطون الخطيئة نفسها التى يمكن أن تعزى الى اى فيلسوف آخر وهو تحويل الفكر الى شىء .

ولنلخص الامر فنقول ان أفلاطون هو المؤسس العظيم للمثالية والمبادئ لكل الحقائق التالية فى الفلسفة . ولكن كما هو الشأن دائما مع الرواد نجد أن مثاليته غجة ، وهى لا تستطيع أن تفسر العالم ، انها لا تستطيع أن تفسر نفسها . وهى لا تستطيع حتى أن تكون صادقة مع مبادئها لانها قالت ولاول مرة فى التاريخ بوضوح وتحديد أن الحقيقة هى الكل وأن مباشرتها تنسى عقيدتها وتغرق فى النزعة الجزئية التى تعتبر المثل أفرادا موجودين . وأشكال القصور هذه التى شرع أرسطو فى تصحيحها للوصول الى مثالية أكثر صفاء هى القذى فى عين أفلاطون

الفصل الثالث عشر

أرسطو

١ - الحياة والكتابات والطابع العام لأعماله :

ولد أرسطو في عام ٣٨٤ ق . م . في ستاجيرا ، وهي مستعمرة يونانية وميناء على ساحل تراقيا . وكان أبوه نيقوماخوس طبيب بلاط الملك أمينتاس المقدوني ومن هنا جاء ارتباط أرسطو الشديد ببلاط مقدونيا ، الذي أثر إلى حد كبير في حياته ومصيره .

فبينما كان لا يزال صبيا مات أبوه وأرسله الوصي عليه بروكسينوس إلى أثينا المركز الثقافي للعالم لاستكمال تربيته . وكان آنذاك في السابعة عشرة من عمره . وفي العصور التالية حاول الذين يقتلون من شأنه المخرمون بتخليط شخصيته أن يتهوه (بجهوده) نحو أستاذه أفلاطون . ويقال أن أفلاطون في شيخوخته قد شعر بالمرارة من جراء الاسيافات التي تعرضت في المدرسة بسبب روح أرسطو الواقعية وليس هناك أسناس لوضع أي لوم على أرسطو لإيجاد المتعصب لأفلاطون وهي متاعب لا وجود لها أو كانت مبالغاً فيها ويتضح هذا من الوقائع الخاصة بمعرفتنا ومن الإشارة إلى أفلاطون في أعمال أرسطو . وليس هناك احتمال إذا كان أرسطو وجه الكثير من الاعتراضات على أفلاطون أن يظل لمدة عشرين عاماً في الأكاديمية ولم يتركها إلا عند وفاة أفلاطون ، زيادة على ذلك ، بالرغم من أن أرسطو في أعماله قد هاجم تعاليم أفلاطون بقوة شديدة فإنه لا يوجد في هذه الهجمات أي إجراءات بالتعامل أو الاستياء الشخصي ، بل بالعكس ، أشار إلى نفسه على أنه صديق أفلاطون لكنه صديق أكبر للحقيقة .

والحقيقة على أكبر احتمال — هي أن رجلاً له مثل هذه العقلية المستقلة والأصيلة مثل أرسطو لم يكن ولاء أمي وعبادة بطولية لأفلاطون مما كان لدى العقول الأدنى في المدرسة وكما هو غالباً في حالة الشباب ذوي القدرة فإن التلميذ النابغة قد يعانى من نفاد صبر الشباب . وليس في هذا شيئاً سيئاً .

وبينما كان أرسطو فى الأكاديمية أظهر روحا رفانة وحاسة شديدة من أجل المودة فى كل اشكالها ، وهذه الروح تسببت فى ظهور ملح وطرائف فيها قدر من الحقيقة مثل معظم الملح والطرائف التى تتناسج حول الشخصيات الكبيرة . ومن هذه القصص أنه اخترع جهاز آليا من شأنه أن يوقفه اذا نام ن كثرة اجهاده فى لدرس .

وفى عام ٣٤٧ ق . م مات افلاطون واخبر ابن اخته سبسيوس رئيسا للأكاديمية وقد غادر أرسطو اثينا مع زميل الدراسة اكرينوقراطس ولجا الى بلاط هرمياس ملك انارنيوس فى آسيا الصغرى وهرمياس هذا من أصل وضيع لكن غرائزه راقية وحسن التربية . وقد حضر محاضرات افلاطون واستقبل الفيلسوفين الشابين كما يرحب بالضيوف ، ومكث أرسطو ثلاث سنوات فى انارنيوس . وهناك تزوج بثيباس ابنة عم الملك . وفى أخريات حياته تزوج للمرة الثانية من هربليس التى انجبت له ولدا هو نيقوماخوس . وفى نهاية الثلاث سنوات سقط هرمياس ضحية خيانة أنوس وتوجه أرسطو الى ميظن وهناك ظل لعند سنين الى أن تلقى دعوة من فيليب ملك مقدونيا لى يكون مربيا للاسكندر الشاب الذى سيصبح فيما بعد قاهر العالم وكان آنذاك فى الثالثة عشرة من عمره . وقد لبى أرسطو الدعوة وواصل تربيته للاسكندر لمدة خمس سنوات ويبدو أن فيليب والاسكندر قد أسبغا على أرسطو مظاهر التكريم . وهناك قصص تذهب الى أن البلاط المقدونى لم يزوده بحسب باعتمادات لمواصلة التعليم بل زود بالآلاف العبيد لجمع العينات اللازمة للبحث والدرس .

ومن المحتمل أن هذه القصص كاذبة ومن المؤكد أنها مليئة بالمبالغة . ولكن مما لا شك فيه أنه فى أبحاثه العلمية والفلسفية كان معززا بتأثير البلاط وأنه لم ينشغل بالبحث عن عون اذا كانت هناك ضرورة لذلك . وعند وفاة الملك فيليب تولى الاسكندر الملك ولقد انتهت حقبة دراساته الآن وبدأ يتخذ الاستعدادات لتفوحاته المتعاقبة . وانتهت مهمة أرسطو فعاد الى اثينا التى لم يزرها منذ وفاة افلاطون ولقد وجد المدرسة الافلاطونية مزدهرة تحت امرة اكرينوقراط كما وجد أن الافلاطونية هى الفلسفة السائدة فى اثينا . ومن ثم أنشأ لنفسه مدرسة خاصة به فى مكان يسمى اللوتيوم

ويقترن بهذا أن أتباعه أصبحوا يعرفون في السنوات التالية باسم المشائين وهو اسم جاء من عادة أرسطو المشي وهو يلتقي محاضراته .

واستمرت فترة إقامته في أثينا ثلاث عشرة سنة وكان مشغولا خلالها برئاسة المدرسة والأعمال الأدبية . ويبدو أن هذه الفترة كانت اثر فترة في حياته . وليس هناك شك أن معظم كتاباته الهامة قد ألفت في ذلك الوقت . ولكن في نهاية هذه الفترة تغيرت حظوظه في عام ٣٢٣ ق . م .

تولى الاسكندر الأكبر فجأة في بابل وسط انتصاراته . وكانت الحكومة الاثينية في أيدي حزب موال للمقدونيين . وعند وفاة الاسكندر أطيح بهذا الحزب وظهرت ردة عامة ضد كل ما هو مقدوني . ولقد كان الاسكندر بعد عند اليونان يمثل ما كان نابليون يعد في أوروبا منذ قرن .

لقد أهل المدين اليونانية الحرة ، بل لقد نهب حتى مدينة طيبة ، وعاشت اليونان كلها في رعب دائم خشية الغزو . ولما أتم هذا الخوف بوفاء الاسكندر انفجر شعور عام ضد مقدونيا وظهر حزب معاد للمقدونيين وتولى السلطة . ولقد كان أرسطو يعد دائما ممثلا وراميا للبلابط المقدني . وأن كان في الواقع لم يكن على وثام في الفترة الأخيرة مع الاسكندر الأوتوقراطي الفردي النزعة ووجه اليهم اتهام بعدم التقوى وحتى يفلت من العقاب هرب الى خالكيس في أبوبياي وذلك على حد قوله حتى لا تكون أمام الاثينيين فرصة أخرى للخطيئة في حق الفلسفة كما فعلوا من قبل في شخص سقراط وربما كان عازما على العودة الى أثينا بمجرد هدوء العاصفة ولكن في أول سنة من إقامته في خالكيس انقابه مرض مجائئ ومات في سن الثالثة والعشرين في عام ٣٢٢ ق . م .

ويقال أن أرسطو قد ألف حوالي أربعمئة كتاب وتخف دهشتنا لهذا الانتاج يوما ما عندما نتذكر أن ما يسمى هنا (كتابا) مماثل كثيرا لما نسميه مصلا في البحث الحديث وقد فقد أكثر من ثلاثة أرباع هذه الكتابات ولكن لحسن الحظ ما بقي لنا هو بلا شك الجزء الأهم وقد توغر لدينا فيه قدر رائع كامل من المذهب الأرسطي الكامل في كل انقساماته . وعلى أية حال

وصل إلينا معظم الكتابات في حالة مبتورة ، نجد هذا بصفة خاصة في « الميتافيزيقا » وهذا البحث ناقص وربما تركه المؤلف نفسه ناقصا عند وفاته . ولكن اذا استبعدنا هذا فاننا نجد أن عدة كتب من « الميتافيزيقا » هي بلا شك كتب منقولة . وواضح أن كتباً أخرى وردت بترتيب خاطئ . ونحن نجد أن كتاباً من الكتب يتوقف في منتصف البحث وعندما نبدأ الكتاب التالي نجد أننا في منتصف موضوع مختلف اختلافا تاما . وهناك تكرارات متعددة وأجزاء من الكتاب تبدو كما لو كانت ملاحظات مدونة للمحاضرات ، وهناك عدة استطرادات وهذه الخصائص نفسها نجدها في كتابات أرسطو الأخرى وإن كان بدرجة أقل . ويبدو الأرجح أن لم يكن مقصوداً بها أن تنتشر وهي في حالتها الراهنة ، فينقصها التفتيح النهائي واللمسات النهائية ، وبرغم هذه النواقص فإن الكتابات هائلة في الحجم وواضحة بما فيه الكفاية لتمكينا لنتبع كل المواقف الرئيسية في تفكير أرسطو .

لقد رأينا — في حالة أفلاطون — وقد امتد نشاطه الأدبي لفترة نصف قرن وقد كانت فلسفته خلالها في حالة تطور دائم أصبح من المهم تتبع هذا التطور حسب ترتيب محاوراته . والشئ نفسه ليس صحيحاً في حالة أرسطو ، فكل كتاباته أو تلك التي وصلت إلينا يبدو أنها كتبت خلال الثلاث عشرة سنة من حياته وهو في أثنائها أي بعد أن تجاوز الخمسين . لهذا فقد كان مذهبه مكتبلاً وناضجاً وفي كامل تطوره ومنسألة ترتيب كتابته ليست بذات أهمية . وعلى أية حال فإن نتيجة البحث النقدي تبين أنه بدأ على الأرجح بالأعمال المختلفة من المنطق ويأتى بعد هذا العلم الفيزيائي ثم الكتب الأخلاقية السياسية وأخيراً كتاب « الميتافيزيقا » الذي ترك ناقصاً .

ولا يجب أن ننسى أن أرسطو لم يكن فيلسوفاً فحسب بالمعنى الحديث الضيق لهذا المصطلح ، لقد كان انساناً صاحب تعاليم شاملة كلية ، ولم يكن هناك فرع من فروع المعرفة لم يجذب انتباهه ولم يكن أعظم خبر فيه في عصره فيها عدا الرياضة على الأرجح ، ولذلك فهو أبعد ما يكون عن كونه فيلسوفاً مجرداً . حتى أن ميولة الطبيعية كأمّة بالأحرى في مجال العلم الطبيعي من الفكر المجرد ، غير أن تصميمه يبدو أنه كان يشتغل على حقل لمعرفة كل مستوعبا كل العلوم الموجودة ورغم ما يبدو خاطئاً عند سابقيه

ومضيفا للباقى تطورات واقتراحات قيمة خاصة به . وعندما يكون هناك علم لم يكن له وجود من قبل فإن خطته لتضمن تأسيس علوم جديدة عندما تكون هناك ضرورة ومن ثم أصبح مؤسس علمين على الاكمل هما المنطق وعلم الحيوان . وهكذا كان لهذا فى كل أنواع المعرفة مما يستحيل بالنسبة لرجل واحد فى الأزمنة الحديثة . وتشمل أعماله أبحاثا عن المنطق والميتافيزيقا والأخلاق والسياسة والفن . وكتب عن مبادئ الخطابة وعلم الفلك تحت عنوان « فى السماء » وآخر عن علم الأرصاد الجوية ويتناول العديد من أبحاثه علم البيولوجى عن حياة الحيوان الذى شغف به للغاية . وتشمل أبحاثه كتباً عنوانها « حول أعضاء الحيوانات » و « حول حركات الحيوانات » و « حول أصل الحيوانات » وكذلك بحثه العظيم « أبحاث حول الحيوانات » وهو يحتوى على قدر هائل من المعلومات جمعها من مصادر عديدة . ومن الحق أن جاتبا كبيرا من هذه المعلومات أصبحت من قبيل الخيال ولكن كان هذا أمرا محتما فى طفولة العلم . وقد اعتبر أن أرسطو أظهر معرفة بحوالى خمسمائة نوع مختلف من الكائنات الحية وإن كان بطبيعة الحال لم يصنفها بالطريقة الحديثة وبهذه الكتب عن الحيوانات لمس علم الحيوان ولم يكن هناك أحد قبله قام بدراسة خاصة لهذا الموضوع .

ولقد قيل أن كل انسان إما أن له عقلية من النمط الأرسطى أو عقلية من النمط الأفلاطونى . ولما كان هذا القول يتضمن أن أرسطو وأفلاطون معارضان . فانه أقل من نصف الحقيقة . وما من فهم أصيل لأرسطو يستطيع أن يعزز الرأى القائل أن مذهبه الفلسفى معارض تماما لمذهب أفلاطون ، بل الأفضل القول أن أرسطو كان أعظم الأفلاطونيين لأن مذهبه لايزال مؤسسا على المثال وهو محاولة لتأسيس مثالية متحررة من نواقص مذهب أفلاطون ، أن مذهبه فى الواقع هو تطور للأفلاطونية . فما هو السبب — إذن — فى انتشار الفكرة القائلة أن أرسطو عكس أفلاطون ولقد (كانا) معارضين فى عدة أمور هامة ، لكن كان هناك اتفاق أساسى بينهما يعمد أعق من اختلافاتها . والاختلافات مصطنعة الى حد كبير والاتفاق عميق للغاية . ومن ثم فإن الاختلافات هى الأكثر وضوحا . والاختلافات أيضا هى التى كانت الأكثر وضوحا عند أرسطو نفسه . والرأى الشائع نشأ الى حد كبير من أن أرسطو

لم يترك فرصته الا وهاجم الفظرية الافلاطونية من المثل . ولقد كان باستمرار متبها بتأكيد الاختلاف بينه وبين افلاطون لكنه لم يقل شيئا عن الاتفاق . غير انه ليس في استطاعة انسان ان يحكم على علاقاته العميقة مع أسلافه ومعاصريه . ولا يحدث الا بعد كر السنين عنهما يهدأ فبار المعركة تحت صوت الماسي فيمكن المؤرخ ان يتبين حقيقة الأمور وينفذ في العلاقات الخاصة بكل رجل عظيم مع العصر الذي كان فيه . لقد كان افلاطون هو مؤسس المثالية وكانت مثاليته في نواح عديدة نجه ولا نطاق . وكانت رسالة أرسطو الخاصة هي ازالة هذه الأمور الفجة وتطوير الافلاطونية الى فلسفة مقبولة ، ولقد كان طبيعيا ضرورة ان يؤكد الأمور الفجة التي ناضل بشدة للتغلب عليها أكثر من تأكيد بنية الحقيقة تلك التي سبق لافلاطون ان طورها الى ما كانت، تقضى تناولها خاصا من جانب . ولقد كانت الاختلافات بينه وبين سابقه التي كانت أكثر وضوحا بالنسبة له ولهذا كان مهتما ان يتخذ موقفا اشكاليا تجاه استاذه على نحو شامل .

ولكن اذا كان الاتفاق أكثر عمقا عن الاختلافات وقائما على الاعتراف بالمثال على أنه الأساس المطابق للعالم فان الاختلافات لا تقل في هذا لنفاً للأنظار . أولا ان أرسطو يحب الحقائق والوقائع وما يريده هو دائما المعرفة العلمية المحددة ، أما افلاطون فهو من الجهة الأخرى ليس لديه حب للحقائق ولا موهبة للأبصاف الفيزيائية . وما يميز أرسطو بشأن مذهب افلاطون هو احتقار هذا المذهب لعالم الحس . ان الحظ من موضوعات الحس واعتبار معرفتها بلا قيمة هو صفة أساسية في تكير افلاطون غير أن عالم الحس هو عالم الحقائق والوقائع ولقد كان أرسطو شغوفاً للغاية بالوقائع ، ولا يهم فزع المعرفة . فقد كان أرسطو يطلق الواقعة بحاسة شديدة ، وكانت لا تبعد الافلاطون ذات أهمية على الإطلاق عنادات بعض الحيوانات الغامضة مما يهم وحده هو متابعة معرفة المثال . لقد اشتط بعيداً لحد انكار أن معرفة العالم الحسي يمكن وصفها بأنها معرفة على الإطلاق غير أن عنادات الحيوانات تبعد أرسطو كمسألة جديرة بالبحث لذاتها . ولقد أثار الفيلسوف البريطاني فرنسيس بيكون في كتابه « الآلة الجديدة » عن احتقاره الشديد لأرسطو والسبب عنده أن أرسطو لا يعبا بالوقائع بل ينظر المسألة (قبليا) من دماغه ويبدل الفحص المثالي لحقائق الطبيعة بقرار على أساس ما يعمده (عقلانيا) أية طبيعة هي التي يجب تناولها ويزيف الحقائق بنظريات .

وشيء طبيعي أن يكون بيبكون ظالمسا لأرسطو ملقد كان بيبكون مشغولا مع المفكرين الآخرين فى عصره بالقتال الحار ضد الفلسفة المعرسة التى كانت سائدة آنذاك والتى كانت تزعم انها تمثل تعاليم أرسطو الحق ، ولقد كان حقا أن الفلاسفة المدرسين قد نظروا « قبلها » وتجاهلوا الحقائق أو لقد كان الأمر أشد سوءا لأنهم رجسوا إلى كتابات أرسطو لتقرير الوقائع التى كان يجب أن تتقرر بالرجوع إلى الطبيعة .

ولقد خلط بيبكون بين أرسطو وهؤلاء الأرسطيين المحدثين ونسب إليه أخطاء كانت هى أخطاؤهم حقا ولم يكن هناك انسان أكثر احتفاء بالوقائع من أرسطو كما هو واضح من أبحاثه عن الحيوانات والتى هى حافلة بالأدلة عن الصبر الغريب والعمل المثانى فى جميع الحقائق . وعلى أية حال ، فمن الحق أن أرسطو حتى فى مجال الحقائق كان قبل كل القماء متهما بخطيئة الإرادة استدلالات (قبلية) عندما لا تكون هناك حاجة إليها . ومن ثم لم يكن يمتنع عن القول بأن النجوم يجب أن تتحرك فى دوائر لأن الدائرة هى الشكل الكامل ، ويمكن اقتباس عدة أمثلة مشابهة ، ولكن كان محتما . والعلم فى بداياته بدون دونه من الأدوات والآلات أو وجود أى كيان للحقائق المتحصلة السابقة أن يقع أرسطو فى هذه الخطايا . لقد فهم تماما الحاجة الأساسية لكل العلوم الطبيعية للبحث المثالى للوقائع ولكن عندما يكون هذا مستحيلا ، لجأ إلى الوسيلة الوحيدة التى فى مكتبته وهى عقله .

ثانيا : بالرغم من عقلانية أفلاطون سمح للأساطير والشعر أن تساهم بقدر كبير فى تطوير أفكاره بل لقد أظهر ميلا غريزيا نحو التصوف . وهنا — مرة أخرى — نجد أن ما يريده أرسطو هو المعرفة المحددة ، وكان يؤقنه أن يرى التشبيهات الشعرية تحل محل التفسير العقلانى .

ويعد هذا ثالث اختلاف رئيسى بين أفلاطون وأرسطو وقد انعكس هذا فى أسلوبهما الفثرى . أن أرسطو لا يعبا أطلاقا بالزخرفة وبجاليات الأسلوب ، وهو يستبعدا تماما من عملة والشيء الوحيد الذى يستهدفه هو المعنى ، أن تكون الكلمات معبرة . وهو شغوف للغاية بالفلسفة فلا يقد نفسه فى ضباب الكلمات الجميلة أو يعنى بالتشبيهات والاستعارات بدلا من الأسباب ، بل أن أسلوبه يبدو حتى جافا ومباشرا وقبيحا ، ولكن ما يفقده

فى الجمال يكسبه فى وضوح التصور ، لأن كل فكرة أو كل فكرة يرغب فى التعبير عنها لها مصطلح محدد . وإذا لم يكن هناك مصطلح له استعمال مشترك يعبر عن الفكرة فإن أرسطو يصكه ، ومن ثم فانه واحد من أكبر مبتدعى المصطلحات فى العالم ، ولقد اتخذ أو اخترع عدداً هائلاً من المصطلحات ، ولانشط إذا قلنا انه يعد مؤسس اللغة الفلسفية لانه مخترع قاموس من المصطلحات الفنية . وكثيراً من المصطلحات التى لا تزال تستخدم حتى اليوم للتعبير عن أفكار الإنسان تجريباً هى من اختراع أرسطو .

ولا يجب أن نعترض أن أرسطو كتب بأسلوب علمى صارم لأنه بلا حس جمالى ، فالعكس تماماً هو الصحيح . وبحسنه عن الفن يظهره على أنه خير ناقد فى العالم القديم وهو فى تفوقه وتقديره للجبل يبرز أفلاطون بكثير لكنه رأى أن لكل من الفن والعلم مجاله الخاص ومن الخطأ الخلط بين الاثنين . ولا شيء يقضى على الفن قدر اعتباره حاملاً للاستدلال العقلى . ولا شيء يقضى على الفلسفة قدر السماح بأن يحكمها الشعر . وإذا أردنا الجمال فيجب أن نسير على درب الفن وإذا أردنا الحقيقة فيجب أن نتمسك بالعقل .

وبذهب أرسطو ينقسم الى خمسة أقسام هى :

المنطق ، الميتافيزيقا ، الفيزياء ، الأخلاق ، السياسة ؛

(٢) المنطق

لا نحتاج الى أن نقول الشيء الكثير تحت هذا العنوان لأن من يعرف المنطق الشائع فى الكتب المدرسية يعرف منطق أرسطو . وأرسطو من بين فرعى الاستدلال الاستنباطى والاستقرائى يعترف ويقر بوضوح بالاستقراء ، ومعظم ملاحظاته على الاستقراء دقيقة ونفاذة ، لكنه لم يحصل من الاستقراء علماً ، وهو لم يصغ بوضوح القوانين الأساسية للتفكير الاستقرائى ، لهذا لم يتم حتى زمن حديث نسبياً . ولهذا فإن اسمه يقترن بصفة خاصة بالمنطق الاستنباطى الذى كان هو مؤسسه . انه لم يؤسس هذا العلم فحسب بل أكمله من الناحية العلمية أيضاً . وما نعرفه الآن على أنه « المنطق

الصورى) وما هو موجود حتى يومنا هذا فى كل الكتب الفلسفية الدراسية ويعلم فى جميع المدارس والجامعات هو فى جوهره منطق أرسطو . وكتابات من الموضوع تشمل تناوله لقوانين الفكر ومذهب المقولات العشرة والمحولات الخمسة ومذهب الحدود والقضايا والقياس ورد الاشكال الأخرى للشكل الأول من القياس . وهذه العناوين يمكن أن تشكل قائمة بحتويات كتاب حديث عن المنطق الصورى . ولم يحدث أى تقدم الأسمى مجالين من جانب المنطقة بعد أرسطو ، أن الشكل الرابع من القياس لم يعترف به أرسطو ولم يتناول إلا القياس الحملى ولم يتناول الأقيسة الشرطية ولكن ما إذا كانت هناك قيمة أم لا للشكل الرابع من القياس هى مسألة لا تزال موضع جدال . وبالرغم من أن مذهب الأقيسة الشرطية ضرورى فإنه ليس جوهرى لأن جميع الأقيسة الشرطية يمكن ردها إلى القياس الحملى ، فالقياس الحملى هو النمط الأساسى للاستدلال ويمكن أن نرد إليه كل شكل آخر للاستنباط . وبالنسبة لبقية الأبحاث الضخمة عن المنطق الصورى التى قد أنتجها بعض المحققين نجد أن الإضافات ليست سوى مسائل متعبة لا قيمة لها وهى ليست سوى شغشات أكاديمية الأفضل نسيانها بدلا من تذكرها . ومن ثم فإن منطق أرسطو يحتوى كل ما هو جوهرى فى هذا الموضوع . والأساس الوحيد الذى يمكن به مهاجمته هو تأسيسه الكامل على إجراء تجريبى ، ولكن هذه مسألة أخرى . ولكن باعتباره تجيما وتنظيلا وتحليلا لوقائع العقل قد حقق أغراضه دفعة واحدة بضربة معلم واحدة .

(٣) الميتافيزيقا

إن البحث الذى يحمل الآن اسم « الميتافيزيقا » لأرسطو لم يكن يحمل هذا الاسم أصلا . فإن العنوان الذى اختاره أرسطو لهذا الموضوع هو « الفلسفة الأولى » وهو يعنى بها معرفة المبادئ الأولى للكون أو أشد هذه المبادئ سموا أو أشدها عمومية . وكل فرع المعرفة الأخرى ثانوية بالنسبة لهذا العلم لا لأنها أدنى فى القيمة بل لأنها أدنى فى التسلسل المنطقى وهى تتناول مبادئ أقل عمومية فى مجالها . .

وهكذا نجد أن جميع العلوم الخاصة تتناول مجالا واحدا أو غيره للوجود ، غير أن « الفلسفة الأولى » يصبح موضوعها « الموجود بها هو

موجود « أنها لا تدرس خصائص . ان نظرية أرسطو الميتافيزيقية تتطور على نحو طبيعي من جعله ضد نظرية أفلاطون في المثل الآن مذهبه هو بكل بساطة محاولة للتغلب على أشكال التصور التي وجدها عند أفلاطون ، ورؤوس الموضوعات الخاصة بهذا الجدل على النحو التالي :

١ — ان افكار افلاطون لا تشرح وجود الأشياء ، فشرح السبب في ان العالم قائم هنا هو فوق كل المشكلة الرئيسية للفلسفة ، وقد فشلت نظرية افلاطون في الاطلاع بهذا . فاذا ضربنا مثلا وقتلنا حتى وهي تعترف بأن فكرة البياض موجودة فماننا لا نستطيع ان نبين كيف تنتج الموضوعات البيضاء .

٢ — لم يشرح افلاطون علاقة المثل بالأشياء ، فيقال لنا ان الأشياء هي « نسخ » من المثل و « تشارك » فيها ولكن كيف نفهم هذه « المشاركة » ؟ يقول أرسطو ان افلاطون باستخدامه مثل هذه العبارات لا يعبأ على نحو حقيقي بالعلاقة بل كل ما يقوله هو مجرد « تشبيهات شعرية » .

٣ — ونحن لو لمكن شرح وجود الأشياء بالمثل فماتة لا يمكن شرح حركتها . فلنفترض ان مثال البياض ينتج الأشياء البيضاء وان مثال الجمال ينتج الأشياء الجميلة وهكذا ، فماتة يبقى أنه لما كانت المثل نفسها ثابتة ولا متحركة فكذلك سيكون العالم الذي هو نسخة منها . وهكذا سيكون الكون سكونيا على نحو مطلق مثل سفينة الشاعر « كولردج » المرسومة على محيط مرسوم غير ان العالم — بالعكس — هو عالم تغير وحركة وحياة وضرورة . ان افلاطون لم يبذل أية محاولة لشرح ضرورة الأشياء التي لا تنقطع وحتى لو كان مثال البياض حتى يفسر الأشياء البياض فماتة لا يزال هناك التساؤل عن السبب الذي يجعل هذه الأشياء تظهر وتتطور وتتاكل وتكف عن الوجود ، ولكي يمكن تفسير هذا لابد ان يكون هناك مبدأ ما للحركة في المثل نفسها . غير أنه لا يوجد شيء ثابتة وبلا حياة .

٤ — ان العالم يتكون من كثرة من الأشياء ، وبهمة الفلسفة شرح سبب وجودها . وعن طريق الفرح كل ما يقوم به افلاطون هو مجرد افتراض وجود كثرة أخرى من الأشياء هي المثل . غير ان النتيجة الوحيدة المترتبة

على هذا هو مضاعفة عدد الأشياء التى ستشرح ، فكيف تساعدنا مضاعفة كل شئ ؟

وأرسطو يشبه أفلاطون برجل عاجز من إجراء العد بعدد صغير فانه يتصور انه اذا ضاعف العدد فسيكون الامر ايسر فى العد .

٥ — من المفروض فى المثل انها لا حسية لكنها فى الحقيقة حسية . لقد ظن أفلاطون أن مبدأ لا حسيًا ما يجب أن يخطر له لشرح عالم الحس . ولكن لما كان عاجزا عن ايجاد مثل هذا المبدأ فان كل ما فعله هو تناول موضوعات الحس وتسميتها لا حسية . لكن فى الحقيقة لا يوجد اختلاف بين الحصان ومثال الحصان ، بين الإنسان ومثال الحصان سوى التعبير العقيم الخالى من المعنى « فى حد ذاته » أو « بصفة عامة » يضاف الى كل موضوع للحس يجعله شيئا يبدو مختلفا . والمثل ليست سوى موضوعات للحس « ملقبة » ويشبهها أرسطو بالآلهة المشخصة فى الديانة الشعبية .

يقول أرسطو : « وكما أن هذه الآلهة ليست سوى أناس مؤلهين فـ المثل ليست سوى أشياء الطبيعة وقد أضفى عليها الخلود » . لقد قيل ان الأشياء هى نسخ للمثل ولكننا نجد فى الواقع ان المثل ليست سوى نسخ الأشياء .

٦ — ثم يأتى بعد هذا جمل « الشخصى الثالث » وقد سماه أرسطو على هذا النحو من التصوير الذى يلجأ اليه لشرحه ، ان المثل ملقبة لكى تشرح ما هو عام مشترك لعدة أشياء . وأينما يوجد عنصر عام مشترك يجب أن يكون هناك مثال من المثل . وهكذا هناك عنصر عام فى كل الناس ولهذا هناك مثال للإنسان . ولكن هناك أيضا عنصر عام مشترك للإنسان الفرد ومثال الإنسان . ولهذا يجب أن يوجد مثال آخر ، هو « الشخص الثالث » لكى يتم شرح هذا . وبين هذا المثال الجديد والإنسان الفرد يجب أن يوجد مثال جديد آخر لشرح ما هو مشترك بينهما وهكذا دواليك الى ما لانهاية

٧ — غير أن أهم اعتراضات أرسطو على نظرية المثل وذلك الذى

يلخص كل الاعتراضات الأخرى وفيه ذروة المقاصد والأغراض هو أن هذه النظرية تقترض أن المثل هي ماهيات الأشياء . ومع هذا تضع هذه الماهيات خارج الأشياء نفسها . وأن ماهية شيء ما يجب أن تكون فيه لا خارجه . غير أن أفلاطون يفصل المثل عن الأشياء ويضع المثل بعيدا في عالم غامض خاص بها . أن المثل باعتباره كليا لا يمكن أن يوجد إلا في الجزئ . من الممكن القول أن الحقيقة في كل الجياد هي الجواد الكلي ، لكن الجواد الكلي ليس شيئا يوجد بذاته وفي استقلال عن الجياد الفردية . ومن هنا ينتهي أفلاطون إلى لغو الكلام كما لو كان يوجد — بجانب الجياد المفردة التي نعرفها — شيء مفرد آخر في موضوع ما يسمى الجواد بصفة عامة أو كما لو كان يوجد بجانب الأشياء البيضاء شيء اسمه البياض ..

وهذا في الواقع ذروة التناقض الذاتي في نظرية المثل فهي نبدا بقولها أن الكلي هو الحقيقي والجزئ هو اللاحقي لكتها فتنتهي بالخط من شأن الكلي ليصل مرة أخرى إلى الجزئ . ويشبه هذا قولنا أن خطأ أفلاطون يمكن أولا (حقا) في رؤيته للجواد على أنه غير حقيقي ولكن يشرع « خطأ » في تصور الحقيقي على أنه وجود ،

ومن هذا الاعتراض الأخير تنبع فلسفة أرسطو الخاصة ، ومبدأها الأساسي هو أن الكلي هو حقا الحقيقة المطلقة لكنه كلي لا يوجد إلا في الجزئ . ما هي الحقيقة ؟ ما هو الجوهر ؟ هذا هو السؤال الأول أمام الميتافيزيقى . والآن الجوهر هو ماله وجود (مستقل) خاص به ، أنه ذلك الذي يكون وجوده لا يتدفق فيه من أي مصدر خارج ذاته . وبالتالي فإن الجوهر هو ما لا يكون محمولا أو صفة أبدا ، أنه ذلك الذي يلحق به كل محمول . وهكذا في القضية « الذهب ثقل » ، الذهب هو الموضوع أو الجوهر و« ثقل » هو محموله . والثقل متوقف في وجوده على الذهب ولهذا فإن الذهب لا الثقل هو الجوهر ..

والآن ونحن نضع هذا في أذهاننا هل الكليات كما يقول أفلاطون جواهر كلا ، لأن الكلي هو مجرد محمول عام مشترك يلحق بعدد من أفراد فئة من الفئات . وهكذا فإن مفهوم الإنسان هو مجرد الشيء المشترك بين الناس

جميعا . انه نفس المحلول « الانسانية » . لكن الانسانية لا يمكن أن توجد بمعزل عن البشر مثلها للثقل لا يمكن أن يوجد بمعزل عن الشيء الثقيل . إذن فان الكليات ليست جواهر . لكنها ليست أيضا جواهر جزئية لانه لا يوجد شيء يكون جزئيا ومعزولا بشكل مطلق . فإذا كانت الانسانية لا توجد بمعزل عن الناس وكذلك الناس لا يوجدون بمعزل عن الانسانية انزع من الانسان الشيء المشترك بينه وبين الآخرين وما هو مشترك بينه وبين الاشياء الاخرى وسوف نجد أنك وقد جردته من كل صفاته لن يبقى شيء بالمرة . نحن نقول الذهب ثقل وأصفر وقابل للطرق الخ والآن فان الثقل والصفرة والصفات الاخرى لا يمكن أن توجد بمعزل عن الذهب لكن من الحق أيضا أن الذهب لا يمكن أن يوجد بمعزل عن صفاته . انزع عنه كل صفاته في الفكر ثم اسأل نفسك ما هو الذهب بمعزل عن صفاته . سوف نجد أن عقلك صفحة بيضاء تماما . أنك بنزع الصفات قد نزعته اذهب نفسه . انه لا يمكن التفكير في الذهب الا من خلال صفاته . انه لا يوجد الا من خلال صفاته لهذا فان الذهب يعتمد على الصفات من أجل وجوده بقدر ما أن الصفات تعتمد على الذهب . ومن ثم فانه لا يمكن اعتبار أي منهما جوهرا بمعزل عن الآخر . غير أن الصفات هي العناصر الكلية في الذهب ، والذهب بدون الصفات هو الجزئي والمعزول تماما . فاولا أن الصفرة هي صفة يشترك فيها هذا الذهب وذلك اذهب . ومن ثم فهي كلية وكذلك بالنسبة لكل الصفات . وحتى لو كانت قطعة خاصة من الذهب لها صفة ليست في بقية الذهب الا أن هذه الصفة لا تزال خاصية لشيء آخر في الكون والا فانها تكون مجهولة . أن كل صفة هي بالتالي كلية . ثانيا : أن الذهب بدون صفاته هو الجزئي المطلق . لأن الوجود اذا سلب من كل صفاته فانه يسلب فيه ما هو مشترك مع الاشياء الاخرى ، انه يسلب منه كل كلية يمتلكها ويظل جزءا مطلقا . ومن ثم فان الكلي ليس جوهرا وكذلك الجزئي . أن كلا منهما لا يستطيع أن يوجد بمعزل عن الآخر . أن الجوهر يجب أن يكون مركبا من الاثنين ، انه يجب أن يكون الكلي في الجزئي . وهذا يعني أن ذلك وحده الذي يكون جوهرا هو الشيء الجزئي ، الذهب — مثلا — بكل صفاته المحولة عليه .

وهذه ليست ملاما بديلة ، فليس المقصود لكى نشرح أى شىء أن ننقضى
علة أو أخرى بل أن العلة الأربعة يجب أن تكون ماثلة . ففى كل حالة من
الوجود أو انتاج شىء من الأشياء فان العلة الأربعة تعمل فى وقت واحد .
زيادة على ذلك فان العلة الأربع نفسها موجودة معا فى الانتاج الانسانى
والكونى ، موجودة فى انتاج المواد المصنعة على يد الانسان وفى انتاج
الأشياء على يد الطبيعة . وعلى أية حال هى أكثر وضوحا ويمكن رؤيتها
على نحو أسهل فى الانتاج البشرى ذلك الانتاج الذى نختر منه مثلا . أن
العلة المادية لشيء ما من الأشياء هى الهيولى التى يتكون منها . أن
الهيولى هى المادة الخام التى تصبح هى الشىء . فمثلا فى عمل تمثال
من البرونز للاله هرمس فان البرونز هو العلة المادية للتمثال ، وربما يفضى
هذا المثل بالانسان أن يفترض أن أرسطو يعنى بالعلة المادية هو ما يسميه
نحن المادة ، الجوهر الفيزيائى مثل النحاس أو الحديد أو الخشب .

وكما سوف نبين بعد قليل أن المسئلة ليست على هذا النحو
بالضرورة بالرغم من أن المسئلة على هذا النحو فى هذا المثل .
والعلة الفاعلة يحددها أرسطو دائها على أنها علة الحركة . أنها الطاقة
أو القوة المحركة المطلوبة لحدث التغير . ويجب أن نتذكر أن أرسطو لا يعنى
بالحركة مجرد تغير فى المكان أو نقله فى المكان بل يعنى التغير من أى نوع .
أن تغير ورقة من اللون الأخضر الى اللون الأصفر لهو تغير فى الحركة
بالمعنى الذى عنده بمثل ما أن سقوط حجر من الحجرة هو حركة . إذن
فان العلة الفاعلة هى علة كل تغير . ومن المثل المضروب أن ما يسبب
البرونز لكى يكون تمثالا أى ما ينتج هذا التغير هو النحات ، لهذا فانه
العلة الفاعلة للتمثال . والعلة الصورية يحددها أرسطو فاتها جوهر وماهية
الشيء ، والآن نجد أن ماهية الشىء وأردة فى تعريفه غير أن التعريف هو
شرح المفهوم . ولهذا فان العلة الصورية هى المفهوم أو هى — كما يسميها
أفلاطون — مثال الشىء . وهكذا تعاود مثل أفلاطون الظهور فى أرسطو
كعمل صورية . والعلة الغائية هى النهاية ، والغرض أو الهدف الذى
تستهدفه الحركة . فعندما يتم انتاج التمثال فان نهاية هذا النشاط ،
أى ما يستهدفه النحات هو التمثال المكتمل نفسه . والعلة الغائية
للشىء بصفة عامة هو الشىء ذاته ، الوجود المكمل للشىء .

وهكذا نستطيع أن نقبين في التوكيف أن هذا التصور للعللة أكثر رحابة من التصور الحديث ، فإذا أخذنا تعريف الفيلسوف البريطاني جون ستيوارت مل للعللة على أنها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط فاننا نجد أنه يحدد العلة على أنها « الحد السابق غير المتغير واللامشروط للظاهرة » وهذا التعريف يستبعد العلة الغائية في التو ، لأن العلة الغائية هي النهائية وليست حدا سابقا في الزمان . كما أنها لا تتضمن العلة الصورية ، وذلك لأننا لا نفكر الآن في مفهوم الشيء باعتباره جزءا من علته . ولا يتركنا هذا إلا مع العلتين المادية والفاعلة وهاتان العلتان تتفقان على نحو مخرج مع الابتكار الحديثة من المادة والطاقة . وحتى العلة الفاعلة لأرسطو تبدو في ضوء اعتبار أرحب ، أنها مستبعدة من الفكرة الحديثة عن العلية . فبالرغم من أن العلة الفاعلة هي الطاقة التي تنتج الحركة فإن العلم الحديث يعتبرها طاقة آلية خالصة على حين أن أرسطو يفكر فيها — كما سوف نقبين — كقوة مثالية تعمل منذ البداية بل من النهاية . ولكن لا يجب أن نعترض من قولنا أن الفكرة الحديثة للعلية تستبعد العلتين الصورية والغائية فاننا نسمي أن أرسطو مخطيء في إضافتها أو أن الفكرة الحديثة أفضل من فكرة أرسطو . أن المسألة ليست مسألة فضلية أولا فضلية على الإطلاق . أن العلم الحديث لا ينكر بالمرّة حقيقة العلتين الصورية والنائية . كل ما هنالك أنه يعتبرها خارج مجاله ، فليست وظيفة للعلم ما إذا كانتا موجودتين أم لا . ومع تقدم المعرفة يحدث التمايز وتقسيم العمل ، ويعتبر العلم مجاله هو العلة الآلية ويترك العلتين الصورية والغائية للفيلسوف لشرحهما . وهكذا نجد — على سبيل المثال — أن العلة الصورية ليست موضع نظر العلم لأنها ليست بالمعنى الحديث عللا على الإطلاق . فهي ما أسميناه بالأسباب . فإذا كان علينا أن نشرح وجود شيء ما في الكون فانه من الضروري إدراج علة صورية ومفاهيم لاظهار لماذا توجد الأشياء ولاظهار أسبابها في الواقع . غير أن العلم لا يبذل أية محاولة لتفسير وجود الأشياء ، فهو يأخذ وجودها قضية مسلمة ويحاول أن يتبع تاريخها وعلاقاتها ببعض ، ولهذا فهو لا يتطلب العلة الصورية . أنه يريد أن يطرح التصور الآلي للكون ومن ثم لا ينظر إلا في العلة الآلية . غير أن نظرية أرسطو باعتبارها فلسفة أكثر منها علما تشمل كلا من مبادئ الآلية والغائية .

لم تكن من عادة أرسطو أن يعرض لنظرياته كما لو كانت شيئا جديدا تماما تصدر لأول مرة من عقله . فهو لم يهجم على أية مشكلة كانت عاقده أن يبدأ بالتأثير السائد والآراء السابقة لينقددها وي طرح ما لا قيمة له لكي يستبقى خلاصة الحقيقة ويضيف إليها اقتراحاته وأفكاره الأصلية . ونتيجة هذه العملية تأتي نظريته الخاصة التي يعرضها لا على أنها جديدة تماما بل كتطور لآراء السابقين . وهذا المسار هو الذي يتبعه أيضا في الموضوع الراهن . فالمقالة الأولى في كتاب « الميتافيزيقا » هو تاريخ لكل الفلسفة السابقة من طاليس إلى أفلاطون ل يظهر كيف أن العلة الأربعة قد أدركها السابقون عليه . يقول أن العلة المادية قد جرى تبنيها منذ البداية ، فالأيونيون آمنوا بهذه العلة لا بعلة أخرى وقد سمعوا إلى شرح كل شيء عن طريق المادة وأن كانوا قد اختلفوا فيما بينهم من طبيعة العلة المادية فوصفها طاليس بأنها الماء ووصفها أنكسماندريس بأنها الهواء ، ولقد تحدث عنها بأشكال مختلفة الفلاسفة المتأخرون واعتقد هيرقليطس أنها النار واعتقد أمبيدوكليس أنها العناصر الأربعة . واعتبرها أنكساجوراس غذاء لا متناهيا من أنواع المادنة . غير أن النقطة الجوهرية هي أنهم أدركوا الحاجة الضرورية لعلة مادية على نحو ما لتفسير الكون .

أذن فقد افترض المفكرون الأول الأيونيون هذه العلة الواحدة بحسب ويقول أرسطو : لكن مع تقدم الفكر وظهور فلاسفة آخرون على الساحة « فإن الشيء نفسه قد أرشدتهم » فقد تبين ضرورة وجود علة ثانية لتفسير الحركة وصيرورة الأشياء . غير أن المادة نفسها لا تنتج حركتها ، فالخشب ليس علة تحوله إلى سرير . كما أن النحاس ليس علة تحوله إلى تمثال ، ومن ثم نشأة فكرة العلة الفاعلة . إن الإيليين لم يتبينوها لأنهم أنكروا الحركة ولهذا بمبالغة لهم لا يمكن افتراض علة للحركة . ويرى أرسطو أن بارمنيديس مع هذا قد تأرجح حول هذه النقطة وأباح على شكل قمام وجود علة ثانية حينها على أنها الحار والبارد . والإشارة بطبيعة الحال إلى الجزء الثاني من قصيدة بارمنيديس . وقد افترض الفلاسفة الآخرون على نحو واضح وجود علة فاعلة لأنهم ظنوا أن عناصر واحد النار على سبيل المثال — أكثر فاعلية من العناصر الأخرى ، أي أنه أكثر انتاجا للحركة . ومن المؤكد أن أمبيدوكليس قد قال بفكرة العلة الفاعلة لأنه

هين القوى المحركة بانها الضغيم والتنافر ، الحب والكراهية . كما استخدم
أنكساجوراس أيضا العقل على أنه قوة محركة .

وربما أدرك العلل الصورية أيضا الفيثاغوريون فالاعداد أشكال
أو صور . غير أنهم أخطوا على نحو مباشر من العلة الصورية لتصل الى
مستوى العلة المادية باعلانهم أن العدد هو الخامة أو المادة التي
تصنع منها الأشياء .

وكان افلاطون وحده هو الذى بين بوضوح ضرورة العلة الصورية .
لأن العلل الصورية — كما رأينا — هى نفسها مثل افلاطون . غير أن فلسفة
افلاطون لا تتضمن سوى علتين من العلل الأربعة هما العلة المادية والعلّة
الصورية لأن افلاطون جعل الأشياء جميعا من المادة والمثل ، ولما كانت
المثل ليس فيها مبدأ الحركة فإن مذهب افلاطون لا يحتوى على علة فاعلة .
أما بالنسبة للعلل الغائية فإن لدى افلاطون فكرة غامضة هى أن
كل شيء من أجل « الخير » لكنه لم يستخدم هذا التصور ولم
يطوره . ولقد أدرج أنكساجوراس العلل الغائية فى الفلسفة فإن مذهب
عن العقل المشكل للعالم يفترض أن يفسر التصميم والفرض اللذين يعرضهما
الكون ولكن مع تطور مذهب نى هذا الأمر واستخدم العقل لا لشيء
سوى كجانب من الآلية لتفسير الحركة وهكذا تركه يهبط الى شيء لا يزيد
شيئا عن العلة الفاعلة .

والنتيجة أن اسطو يجد العلل الأربع جميعا قد اعترف بها السابقون
عليه بدرجة أو بأخرى ونى رايه أن هذا يدعم مذهبه تدعيا شديدا .
ولكن أينما تكون العلتان المادية والفاعلة مفهومين بوضوح فإن السابقين
عليه ليس لديهم سوى تصور ضبابى غامض ومعمق لقيمة العلتين الصورية
والغائية .

والخطوة التالية فى ميثافيزيقا أرسطو هى رد هذه المبادئ
الأربعة الى مبدئين سماها الهولى والصورة . ويحدث هذا التقيص
فى عدد العلل من طريق اظهار أن العلة الصورية والعلّة الفاعلة والعلّة
الغائية كلها تنصهر فى تصور وحيد للصورة .

أولا : نجد أن العلة الصورية والعلة الغائية شيء واحد وذلك لأن العلة الصورية هي الماهية ، المفهوم ، فكرة الشيء . والآن فإن العلة الغائية أو النهائية هي ببساطة تحقق فكرة الشيء في الواقع . أن ما يهدف إليه الشيء هو التعبير المحدد لصورته ، أنه يستهدف صورته . وهكذا فإن الغاية ، العلة الغائية هي نفس العلة الصورية .

وثانيا : فإن العلة الفاعلة هي نفسها العلة الغائية لأن العلة الفاعلة هي سبب الصيرورة والعلة الغائية هي نهاية الصيرورة ، أنها ما يصير . وفي رأي أرسطو أن ما يسبب الصيرورة هو ذلك الذي تستهدفه في النهاية بحسب . أن مسمى الأتسيام جيمما هو نحو النهاية والغاية ويوجد بسبب النهاية أو الغاية . وهكذا فإن النهاية أو الغاية نفسها علة الصيرورة والحركة . أي أن العلة الغائية هي العلة الفاعلة الحقيقية . ويمكننا تبين هذا على نحو أفضل بضرب مثال . أن غاية أو العلة الغائية لجوزة البلوط هي البلوط . والبلوط هو علة نمو جوزة البلوط ، والذي يتلاف أساسا في حركة بما تنجذب جوزة البلوط نحو غايتها وهي البلوط . ويمكننا أن نبين هذا أيضا بشكل أكثر تحديدا في حالة المنتجات الانسانية فهنا المسمى نحو الغاية مدرك على حين أنه في الطبيعة غير مدرك أو غريزي . والعلة الفاعلة للتمثال هي النحات فهو الذي يحرك النحاس ولكن ما يحرك النحاس ويبعده يشتغل على النحاس هو فكرة التمثال المكتمل في عملة . أن فكرة الغاية ، العلة الغائية هي هكذا العلة القصوى الحقيقية للحركة . وكل ما هنالك في علة الانتاج البشري أن فكرة الغاية ماثلة بالفعل في عقل النحات كدافع وفي الطبيعة لا يوجد عقل فيه تكون الغاية واعية بذاتها ومع هذا فإن الطبيعة تتحرك نحو الغاية والغاية هي علة الحركة . وهكذا نجد أن ثلاثة علل مسماه تنصهر في فكرة واحدة يسميها أرسطو صورة الشيء ، وهذا لا يترك إلا العلة المادية دون ردها إلى أي شيء آخر وهكذا نترك للتناقض الوحيد بين الهوى والصورة .

والآن ، لما كانت الهوى والصورة هما المقتولتين الرئيسيتين في فلسفة أرسطو وبهما يهدى إلى تفسير الكون بأكمله فإن من الجوهرى أنه ينبغي

علينا تماما أن نفهم خصائصهما . ناولا الهيولى والصورة غير منفصلتين ونحن نفكر فيهما كشيئين منفصلين لكى ندهما بوضوح وهذا حق تماما لأنها مبدآن متناقضتان ومن ثم فهما منفصلان فى الذهن ولكنهما غير منفصلين على الإطلاق فى الواقع فلا يوجد شيء باعتباره صورة بدون هيولى أو توجد هيولى بدون صورة . ان كل شيء موجود أى كل شيء فردى هو مركب من الهيولى والصورة . ويمكننا أن نقارنهما فى هذا المجال بالمادة وشكل الشيء وان كان يجب أن نكون حريصين فى ألا نعتقد أن الصورة هى مجرد شكل . ان الهندسة تعتبر الاشكال كما لو كانت موجودة فى حد ذاتها . ولكن فى الواقع نحن نعرف أنه لا توجد اشياء مثل المربعات والدوائر والمثلثات . فلا توجد الا اشياء مربعة واشياء مستديرة الخ . ولما لم تكن هناك اشكال بدون اشياء فكذلك لا توجد اشياء بدون اشكال . انما نتحدث عن اشياء لا شكل لها . ولكن هذا لا يعنى سوى أن شكلها غير منظم أو غير معتاد فلابد للشيء أن يكون له شكل ما . ومع هذا فانه بالرغم من أن الشكل والمادة لا ينفصلان فى الواقع فهما مبدآن متناقضتان وهما منفصلان فى الفكر . والهندسة على حق تماما فى تناولها للأشكال كما لو كانت توجد فى حد ذاتها ولكنها مع هذا لا تتناول إلا مع التجريدات . وبالمثل فان الهيولى والصورة لا ينفصلان اطلاقا وأن أنتفكر فى الصورة فى ذاتها أو الهيولى فى ذاتها فهو مجرد تجريد فلا يوجد مثل هذا الشيء وفى الحقيقة ان تصور أن الاشكال يمكن أن توجد بنفسها فهو الخطأ عينه الذى اتهم به أرسطو أفلاطون كما رأينا فالصورة هى المثال ولقد تصور أفلاطون ان المثل توجد فى عالم خاص بها . ومن هذا ايضا نستطيع ان نثبت ان الصورة هى الكلى والهيولى هى الجزئى لأن الصورة هى المثال والمثال هو الكلى . والقول بأن الصورة والهيولى لا يمكن ان يوجدان بمعزل عن بعضهما هو نفس قولنا أن الكلى لا يوجد الا فى الجزئى والذى — كما رأينا — هو النغمة الرئيسية فى فلسفة أرسطو . ولكننا الآن اذا وجدنا بين الهيولى والعنصر الجزئى فى الاشياء فيجب أن نكون حريصين أننا لا نخلط الجزئى بالفردى فغالبا ما نستخدم هاتين الكلمتين كما لو كانتا مترادفتين من الناحية العملية ولا ضرر فى هذا ولكن يجب أن نكون حريصين لفصلهما ، لأن كل فردى — حسب رأى أرسطو — هو مركب من الهيولى والصورة ، مركب من الجزئى والكلى . وعندما نقول ان الهيولى هى الجزئى فاننا لا نقصد انها

مركبة بل نقصد انها الجزئى المطلق الذى ليس فيه كلى على الاطلاق .
لكن الجزئى المطلق والمعزول ليس موجودا . . فمثلا ان قطعة من الذهب لا توجد
الا بفضل خصائصها : الصفرة ، الثقل ، الخ ، وهذه الصفات هى ما لها
بشكل مشترك مع الاثنياء الأخرى حتى ان الجزئى كجزئى ليس له وجود
ولكن هذا عين قولنا وما قلناه من قبل ان الهيولى لا وجود لها بمعزل
عن الصورة .

وخطأ طبيعى مماثل لو نحن افترضنا ان أرسطو يقصد بالهيولى عين
ما نقصده نحن بالجواهر الفيزيائى مثل الخشب أو الحديد وإن ما يقصده
بالصورة هو الشكل بكل بساطة . . والآن وبالرغم من أن هناك صلة قرى
فى الأفكار مان هذين الزوجين من الأفكار غير متماثلين . فلنبدأ بالهيولى .
ان فكرتنا العادية عن المادة كجواهر فيزيائى هى تصور أى أن الشيء الذى
تسميه ماديا هو مادة على نحو اطلاقى مرة وإلى الأبد ، انه ليس ماديا من
جهة ما ولا ماديا من جهة أخرى فهو فى كل علاقة ممكنة هو مادة ويظل مادة .
كما أنه خلال سريرة الزمن لا يكف عن كونه مادة .

ان النحاس لا يصبح أى شيء إلا أن يكون مادة أو هيولى . . وما لا شك
فيه توجد فى الطبيعة تغيرات وتحولات لمادة الى مادة أخرى فمثلا يتحول
الراديوم الى هيلوم ونحن نعرف أن النحاس يمكن أن يتحول الى رصاص ،
ولكن حتى مع هذا التحول انه لا يكف عن أن يكون مادة أو هيولى . غير أن
تصور أرسطو للهيولى هو تصور نستبى ، فالهيولى والصورة مختلفتان ،
وهما يصبان فى بعضهما ، فالشيء هو من ناحية هيولى ومن ناحية أخرى
صورة . . وفى كل تغير تكون الهيولى هى ذلك الذى يصبح ، ذلك الذى
يطرأ عليه التغير والصورة هى ما يحدث التغير من أجله . أن ما يصبح
هو الهيولى وما يصبح عليه هو الصورة . أن الخشب هيولى اذا نظر اليه
من ناحية علاقته بالسريير ، لأنه هو الذى يصبح سريرا ، غير أن الخشب
هو الصورة اذا نظر اليه فى علاقته بالثبات الثابى لأنه هو الذى يصبح
عليه الثبات . ان شجرة البلوط هى صورة جوزة البلوط لكنها هى هيولى
الاثاث المصنوع من البلوط . ان الهيولى والصورة مصطلحان تسميان وهما
بظهور ان أيضا ان الصورة ليست مجرد شكل ، لأن ما هو صورة فى جانب
هو هيولى فى جانب آخر ، لكن الشكل لا يمكن أن يكون أى شيء إلا أن

يكون شكلا . وبما لا شك فيه أن الشكل جزء من الصورة لأن الصورة تتضمن في الحقيقة كل صفات الشيء لكن الشكل هو جزء غير مهم من الصورة ، لأن الصورة تتضمن التنظيم وعلاقة الجزء بالجزء وخضوع كل الأجزاء للشكل ، إن الصورة محصلة العلاقات الداخلية والخارجية ، أنها هي الإطار المثالي — إذا جاز لنا مثل هذا القول — والذي فيه ينظم الشيء . وتتضمن الصورة أيضا الوظيفة ، ووظيفة الشيء هو مجرد ما يكون الشيء من أجله وهذا مماثل لغايته أو غلته الغائية . من ثم فإن الوظيفة وأردة في الصورة ، ممثلا وظيفه اليد هي قوتها على الإمساك وهذه الوظيفة جزء من صورتها ولهذا إذا فقدت وظيفتها ببقائها فانها تلتد بالمثل صورتها ، وحتى اليد الميعة — بطبيعة الحال — لها صورة ما لأن كل شيء جزئى هو مركب من الهوىلى والصورة ، لك اليد الميعة قد فقدت أهم جزء فى صورتها وهى بالنسبة لليد الحية مجرد هوىلى وإن كانت بالنسبة للحم والعظم الذى تتكون منه لا تزال صورة . الصورة — بوضوح — أذن — ليست مجرد شكل لأن اليد المبتورة لا تفقد شكلها — والصورة تتضمن كل صفات الشيء ، والهوىلى هى ما لة صفات ، لأن الصفات كلها كليات . أن قطعة الذهب صفراء وهذا يعنى ببساطة أنها تشترك فى الصفرة مع قطع الذهب الأخرى والأشياء الصفراء الأخرى . والقول عن الشيء أنه يتصف بصفة ما يعنى وصفه ضمن فئة وما تشترك فيه الفئة هو شيء كلى ، والشيء بدون صفات لا يمكن أن يوجد كما أن الصفات لا يمكن أن توجد بدون الشيء وهذا مماثل لقولنا أن الصورة والهوىلى لا يمكن أن توجدا منفصلتين .

الهوىلى — أذن — هلامية تماما ، أنها (البنية) التى تضم كل شيء ، وهى لا تضم فى ذاتها أية صفة ، أنها لا صفات لها ، أنها لا تعين بدون صفة . وما يعطى الشيء تعينا وطابعا وصفة وما يجعله هذا الشيء أو ذاك هو صورته .

وبالتالى لا توجد فروق فى الهوىلى فالشيء لا يمكن أن يختلف من غيره إلا بأن تكون له صفات مختلفة . ولما كانت الهوىلى بلا صفات فليس فيها فروق وهذا يبين فى ذاته أن الفكرة الأرسطية عن الهوىلى ليست تمثل فكرتنا عن الجواهر الفيزيائى . فحسب استخدامنا الحديث يختلف نوع المادة عن نوع آخر فيختلفه التحاس من الحديد ، لكن هذا الفرق هو فرق صفة

والصفات كلها عند أرسطو جزء من الصورة ومن ثم فعنده إن اختلاف النحاس من الحديد ليس مسألة اختلاف في الهوى بل اختلاف في الصورة . وعلى هذا يمكن للهوى أن تصبح أى شيء حسب الصورة المطبوعة عليها ، إن الهوى هي إمكانية كل شيء وأن كانت هي في الواقع ليست شيئاً ، وهي لا تصبح شيئاً إلا بأحرازها للصورة ، وهذا يؤدي مباشرة إلى أكبر تناقض أرسطى هام بين القوة والفعل . القوة هي نفسها الهوى والفعل هو الصورة ، فالهوى هي كل شيء بالإمكانية فهي قد تصبح كل شيء وهي بالفعل ليست شيئاً ، أنها مجرد إمكانية أو قدرة على أن تصبح شيئاً ، ولكن ما يعطى الهوى تمينا على أنها هذا أو ذلك وما يجعلها شيئاً فعلياً هو الصورة وهكذا فإن واقعية الشيء هي بكل بساطة صورته .

ولقد ظن أرسطو أنه بالتناقض بين القوة والفعل قد حل المشكلة القديمة الخاصة بالضرورة ، وهي لغز طرحه الإليون ولم يكف من إثارة الاضطراب لدى المفكرين اليونانيين . كيف تكون الضرورة ممكنة ؟ إن انتقال الوجود إلى الوجود ليس ضرورة فهو لا يتضمن أى تغير ، وإن انتقال اللاوجود إلى الوجود مستحيل لأنه لا يمكن ظهور شيء من العدم . وعند أرسطو أن الخط الحاد الفاصل بين اللاوجود والوجود ليس موجوداً ولقد أحل محل هذه المصطلحات المطلقة المصطلحين النسبيين : القوة والفعل وهما متداخلان مليئان بالظلال . والقوة في فلسفته تحل محل اللاوجود في المذاهب السابقة وهي تحل اللغز لأنها ليست وجود مطلقاً ، أنها لا وجود بقدر أنها لا شيء بالفعل ، لكنها وجود لأنها وجود بالقوة والإمكان . لهذا لا تتضمن الضرورة القوة المستحيلة من العدم إلى الشيء ، أنها تتضمن التحول من الوجود بالقوة إلى الوجود بالفعل . ومن ثم فإن كل تغير ، كل حركة هو انتقال القوة إلى الفعل ، انتقال الهوى إلى الصورة .

ولما كانت الهوى ليست في ذاتها شيئاً ، مجرد قدرة مجردة غير متحققة حيث أن الصورة هي الفعل ، هي الوجود الشامل والمتكامل فانه يترتب على هذا أن الصورة ليست شيئاً أرقى من الهوى . لكن الهوى هي ما يصبح الصورة . لهذا فمن ناحية القريب الزمنى الهوى أسبق والصورة لاحقة .

ولكن في الترتيب الفكري وفي الواقع الأمر مفعوس ، فعندما نقول ان الهيولى هي امكانية ما سيصبح لانه يتضمن ان ما ستصبح عليه مائل من قبل فيها مثاليا وبالإمكان وان لم يكن فعليا . لهذا فان الغاية ماثلة من قبل في البداية . ان شجرة البلوط قائمة في جوزة البلوط على نحو مثالي والا فان شجرة البلوط تصدر عن جوزة البلوط اطلاقا . ولما كانت كل صيرورة هي نحو غاية ولا تحدث الا من اجل غاية ، فان الغاية هي المبدأ العامل والملة الحقيقية للصيرورة . الحركة لا تنتج بقوة غرضية آلية بالدفع من الخلف بل بقوة جذب مثالية تجذب الشيء نحو غاية كما تجذب قطعة الحديد للمغناطيس . ان الغاية هي التي تمارس هذه القوة ولهذا فان الغاية يجب ان تكون ماثلة في البداية لانها لو لم تكن ماثلة فلن تستطيع ان تمارس أية قوة . وهي ليست ماثلة فحسب في البداية ، انها خارجية عنها أيضا لان الغاية هي علة الحركة والملة من الناحية المنطقية اسبق من نتيجتها . وهكذا نجد ان الغاية او مبدأ الصورة هو الاول المطلق في الفكرة والواقع وان تكن الأخيرة في الزمن . فاذا سألنا — ان — ما هي تلك الحقيقة المطلقة عند أرسطو ، ما هو المبدأ الاول الذي يصدر عنه الكون كله فان الجواب هو الغاية ، مبدأ الصورة ، ولما كانت الصورة هي الشكل ، المثال ، فاننا نثبت ان هذه الأطروحة الأساسية هي نفسها أطروحة أفلاطون ، انها أطروحة كل مثالية وهي أن الفكر الكلي، العقل هو الوجود المطلق ، أساس العالم . ولا يختلف عن أفلاطون الا في انكار أن الصورة لها وجود بمعزل عن الهيولى التي تعرض الصورة نفسها فيها .

ان هذه المسألة برمتها ربما تبدو للذهن البسيط غير المركب على انها غريبة . ان الوجود المطلق عندما يتدفق في الكون يجب ان يوصف بأنه ذلك الذي يقع في نهاية تطور الكون والفلسفة يجب ان تنطلق لتبرير هذا بتأكيد ان الغاية سابقة على البداية حقا ، وهذا كله بعيد تماما عن نمط تفكير الانسان العادي ولهذا يبدو منفردا مليئا بالتناقض الظاهري لكن المسألة ليست غريبة كما أنها ليست متناقضة ، فهي صادقة وحقيقية وهي لا تبدو للانسان العادي الا لأنها تضرب في الأشياء أعماق ما يستطيع . وهذه الفكرة هي في الواقع جوهرية لمثالية متطورة والى ان يتم التقاطها لا يكون

هناك تقدم فى الفلسفة . ونهجها يعد محكاً رائعاً فيما إذا كانت لدى الإنسان المية بالنسبة للفلسفة أم لا . والحقيقة أن كل الفلسفات من هذا النوع تعتبر الزمن غير حقيقى ، تعتبره مجرد مظهر . ولما كان الأمر هكذا فإن علاقة الوجود المطلق أو الله بالعالم لا يمكن أن تكون علاقة زمن على الإطلاق .

وفكرة الإنسان العادى هى أنه إذا كان هناك مبدأ أول أو أنه على الإطلاق ، فيجب أن يكون موجوداً قبل أن يبدأ العالم ثم بعد هذا ربما بملايين السنين يحدث شيء نتيجته يظهر العالم الى حيز الوجود . وهكذا يجرى تصور المطلق على أنه العلة والعالم على أنه المملول والعلة دائماً تسبق معلولها فى الزمن أو إذا اعتقدنا أن العالم ليست له بداية على الإطلاق فإن تفكير الإنسان العادى سيغضى به الى الاعتقاد بأنه ليس ضرورياً فى تلك الحالة افتراض مبدأ أول على الإطلاق . لكن إذا كان الزمن مجرد مظهر فإن هذه الطريقة كلها للنظر الى الأشياء يجب أن تكون خاطئة . أن الله ليس متمناً بالعالم ارتباط العلة بالمملول ، أنها ليست علاقة زمن على الإطلاق ، أنها علاقة (منطقية) ، والله هو بالأحرى المقدمة المنطقية والعالم هو نتيجتها حتى أن الله إذ منح جاء العالم بالضرورة فى أعقابها بمثل ما تعطى المقدمة النتيجة القريبة . وهذا هو السبب الذى دفعنا ونحن نناقش الفلاسفة أن نقول أنه من الممكن (استنباط) العالم من مبدأه الأول . فإذا كان المطلق هو مجرد علة العالم فى الزمن فانه لن يفسر العالم فالأمر كما ذكرت كثيراً من قبل . الملل لا تفسر شيئاً . ولكن إذا كان العالم مستنبط من المطلق فإن العالم يتم تفسيره ، يكون هناك (غرض) لا علة وهو غرض عقل بمثل ما تشكل المقدمة الغرض العقلى للتوسط الى النتيجة . أن نتيجة القياس تترتب على المقدمات أى أن المقدمات تاتى أولاً والنتيجة ثانياً . لكن المقدمة لا تاتى أولاً الا فى الفكر لا فى الزمن . أنه تتابع منطقى لا تتابع زمنى ، وبالمثل فإن المطلق أو الصورة بلغة أرسطو هى من الناحية المنطقية أولاً لكننا ليست الأولى فى الترتيب الزمنى وبالرغم من أن الصورة هى الغاية فانه فى الفكر هى البداية المطلقة المطلقة ومن ثم فهى أساس العالم ، أنها المبدأ الأول الذى منه يصدر العالم . وقد يكون هناك اعتراض أنه إذا كانت علاقة المطلق بالعالم ليست علاقة زمن إذن فإن الصورة لا تعود نهاية بقدر ما تكون بداية . وهذا الاعتراض هو أساءة فهم لفلسفة أرسطو . فبالرغم من أن الأشياء فى الزمن تسمى نحو الغاية أو النهاية على الإطلاق ، أو — بقول آخر —

ان الغاية لا يتم الوصول اليها اطلاقا . ان علاقتها بالعالم كغاية هي علاقة منطقية وليست علاقة زمنية وبالنسبة للزمن الكون بلا بداية ولا نهاية .

ولما كانت السميرة في العالم هي ارتقاء مستمر للهوى الى الصور الارقى والاثنى ، فيترتب على هذا ان الكون يعرض سلما مستمرا للوجود . وما هو ارضى في السلم حيث تسود الصورة فان الأدنى هو ما تفوق الهوى فيه الصورة . وفي أسفل السلم ستكون هناك الهوى الهلالية المطلقة وفي قمة الصورة اللامادية المطلقة . وعلى أية حال فان هذين الطرفين تجريدان ، فلا أحد منهما يوجد لان الهوى والصورة لا يمكن أن تنفصلا . وما يوجد يأتي في موضع ما بين الاثنين ومن ثم يعرض الكون عريضة من التدريجات المستمرة . وتحدث الحركة والتغير بجهد للانتقال من الأدنى الى الارقى تحت تأثير القوة الجاذبة للغاية .

وما يأتي في قمة السلم ، الصورة المطلقة ، يسميه أرسطو الله . وتعريفات صفة الله تترتب على هذا الوضع بالطبع ، أولا ، لما كانت الصورة هي الفعل فان الله وحده هو الواقعي على نحو مطلق ، فهو وحده الحقيقي ، وكل الموجودات غير واقعية بشكل ما . ان الارقى في السلم هو الأكثر واقعية لانه يمتلك المزيد من الصورة . وسلم الوجود هو أيضا سلم للنواقص وهو يتأرجح من خلال تدريجات لا متناهية من الحقيقي المطلق وهو الله الى اللاحق المطلق وهو الهوى الهلالية . ثانيا : لما كان مبدا الصورة يحتوى على العلل الصورية والغائية والغاملة فان الله هو كل هذه العلل . ولما كان الله هو العلة الصورية فانه هو المثال ، انه فكر ، علة — ولما كان الله هو العلة الغائية فانه الغاية المطلقة ، انه ذلك الذي تسعى اليه كل الموجودات ، وكل موجود له دون شك غايته في ذاته ولكن لما كان الله هو الغاية المطلقة فانه يشتمل على كل الغايات الأدنى . ولما كانت غاية كل شيء هي الكمال المتكامل للشيء فان الله باعتباره الغاية المطلقة هو الكمال المطلق . واخيرا لما كان الله هو العلة الفعلية فانه العلة المطلقة للحركة والسميرة . انه المحرك الأول وعلى هذا فان الله نفسه غير متحرك . ويكون المحرك الأول غير متحرك نتيجة لضرورة تصور أرسطو له كغاية وكصورة ، فالحركة هي انتقال الشيء نحو غايته ، والغاية المطلقة لا يمكن أن تكون لها غاية

ورادها ومن ثم لا يمكن أن تتحرك . وبلاقل ، الحركة هي انتقال الهيولى الى الصورة . والصورة المطلقة لا يمكن أن تنتقل الى صورة ارقى ومن ثم فهي غير متحركة غير أن الحجة التي يستخدمها أرسطو نفسه كثيراً لتأسيس حركية المحرك الاول هي أنه عالم بتصوره غير متحرك فلن تظهر أية علة للحركة ، ان الشيء المتحرك قد يتحرك بشيء متحرك آخر ، وحركة هذا الشيء الاخر يتطلب علة أخرى ، فإذا كانت هذه العلة الجديدة هي نفسها متحركة فلاننا يجب أن نبحث عنه لحركتها وإذا استمرت هذه العملية الى الابد فلن يتم تفسير الحركة ولا تظهر العلة الحقيقية ، لهذا فان العلة الحقيقية والمطلقة يجب — لهذا — ألا تكون متحركة .

وتبدو هذه الحجة الاخرة كما لو كان أرسطو ينكر الآن في إطار النزعة الآلية ، انها تبعد كما لو كان المحرك الاول هو في بداية الزمن حيث يعطى الاشياء دفعة للانطلاق وليس هذا ما يقصده أرسطو ، فالعلة الفاعلة الحقيقية هي العلة الغائية ، والله لا يكون هو المحرك الاول الا في صفته كغاية نهائية وبالنسبة للزمن فلا تكون ولا الحركة فيه لها أية بداية ، وكل علة ميكانيكية لها علتها بدورها والى ما لا نهاية . والله ليس علة أولى بالمعنى الخاص بنا — أى ليس علة آلية أولى تكون قبل العالم وتخلقه . انه علة غائية تعمل من الغاية ولكنه على هذا النحو هو سابق منطقيا على كل بداية وكذلك المحرك الاول .، ولما كان الكون ليست له بداية في الزمن فانه ليست له نهاية في الزمن ، وسيستمر الى الابد .، وغليظة هي الصورة المطلقة ولكن لا يمكن التوصل . اليها لانها لو كانت هكذا فهذا يعنى أن الصورة المطلقة توجد بينما نحن رأينا أن الصورة لا يمكن أن توجد بمعزل عن الهيولى .

ان الله فكير ، ولكنه فكير عن أى شيء ؟ باعتباره صورة مطلقة ليس هو صورة الهيولى بل صورة الصورة . وهى ولاه — اذا جازلنا القول — صورة . والصورة باعتبارها الكل هي الفكر ، وهذا يعطينا تعريف أرسطو الشهير للة على أنه « فكير الفكير » انه لا يفكير الا في ذاته ، انه ذات وموضوع تفكيره . ان الناس باعتبارهم فائين يفكرون في الاشياء المادية كما افكير الان في الورقة التي اكتب

عليها وكذلك يفكر الله في الفكر . بمصطلحات أكثر حداثة هو وعى ذاتى ، انه الذات — الموضوع المطلق . وأن تصور الله وهو يفكر في أى شيء عدا الفكر لهو تصور محال لأن غاية كل تفكير آخر خارج الفكر نفسه . إذ اننا فكرت في هذه الورقة فان علة تفكيرى وهى الورقة خارجة عنى . لكنه تفكير الله باعتباره الغاية المطلقة لا يمكن ان تكون له اية غاية خارج ذاته . فلو قرر الله ان يفكر فى أى شيء عدا الفكر فسوف يتحدد بذلك الذى ليس هو . ويتميز آخر عن الفكرة نفسها يلجأ أرسطو الى اللغة التشبيهية فيقول ان الله يعيش فى نعمة أبدية ونعمته قائمة فى تأمل دائم لكماله .

ويمكن للانسان الحديث ان يسأل على نحو طبيعى ما اذا كان اله أرسطو شخصا . لن نفيد النزعة القطعية هنا ، فأرسطو — مثل أفلاطون — لا يناقش هذه المسألة على الإطلاق ، ولم يفعل هذا أى يونانى ، انه سؤال حديث . وما علينا أن نفعله هو أن ننظر للمسألة من زاويتين . بالنسبة للشخصية نجد ان اللغة التى يستخدمها أرسطو تتضمنها . فاستخدام كلمة الله نفسها يدل على المطلق أو الصورة يوحى بفكرة الشخصية وعندما يطلق فى الحديث عن الله باعتباره يسكن فى نعمة أبدية فان هذه الكلمات اذا اخذت حرفيا لا يمكن أن تعنى سوى ان الله شخص مدرك ، فاذا قلنا ان هذه اللغة ليست سوى مجرد لغة تشبيهية فيمكن الرد علنا بأن أرسطو من ناحية المبدأ يعترض على اللغة انتشبيهية وكان كثير الاعتراض على أفلاطون لاستخدامه هذه اللغة وما يطلبه هو المصطلح العلمى الحرفى الدقيق وأنه لا يحطم مبداه الخاص بالتعبير الفلسفى بمجرد استخدام العبارات الشعرية .

فاذا نظرنا الى الجانب الآخر من القضية فيجب أن نسأل أنفسنا . أولا المقصود بالشخصية . والان ، بدون الدخول فى مناقشة عميقة حول هذه الفكرة الزئبقية يمكننا الرد بأن الشخصية تتضمن (فردا ووعيا بوجودا) ، ولكننا نجد فى المقام الاول أن الله صورة مطلقة والصورة هى الكلى وما هو كلى دون أى جزئى فيه لا يكن أن يكون فرديا ، لهذا فان الله لا يمكن ان يكون فرديا . ثانيا ، الصورة بدون هيولى لا يمكن أن توجد . ولما كان الله صورة بدون هيولى فانه لا يمكن أن يسمى موجودا وإن كلن هو الحقيقى باطلاق ، وهذا يعنى انه ليس شخصا . وأن الخط من شأن الحقيقى الى مسنوى الموجود وتحويل الكلى الى فردى هو بالضبط الخطأ الذى لام أرسطو أفلاطون

عليه ، وهو عين الخطأ الذى كان الموضوع الكلى لفلسفته لعلاج المسألة .
فإذا اعتقد أن الله شخص مائه يرتكب الخطأ نفسه بصورة خطيرة .

اذن لدينا فرضان كلاهما يتضمنان أن أرسطو متهم بعدم الاتساق .
فإذا كان الله ليس شخصا اذن تكون لغة أرسطو لغة تشبيهية ويكون استخدامه
لمثل هذه اللغة غير متسق مع اعتراضه الجذرى على استخدامها . وهذا
— على أية حال — مجرد عدم اتساق فى اللغة لا الفكر ، وهذا لا يعنى
أن أرسطو يناقض نفسه حقا ، وكل المقصود هو أنه بالرغم من أنه شرع فى
التعبير عن فلسفته بمصطلحات علمية منية واستبعاد اللغة التشبيهية . مانه
وجد نفسه مضطرا فى صفحات قليلة لاستخدامها . أن هناك بعض الأفكار
الميتافيزيقية مجردة لدرجة أنه يستحيل التعبير عنها على الإطلاق بدون
استخدام لغة التشبيه . أن اللغة هى صناعة الناس العاديين للأغراض
العاجية وهذه الحقيقة ترغم الفيلسوف فى الغالب على استخدام المصطلحات
التي يعرف أنها تشبيهية بالنسبة لمعناه من أن تعبر بدقة عنه . وربما
تجد كل فلسفة فى العالم نفسها أحيانا واقعة تحت هذه الضرورة ، وإذا كان
أرسطو قد فعل هذا ولكن غير متسق مع نفسه فنيا فلا عجب فى الأمر
ولا يتضمن هذا مثوبة توجه ضده . لكن الفرض الآخر القائل أن الله شخص
يعنى أن أرسطو يقع فى تناقض فى الذكر لا مجرد التناقض فى الكلمات ولا
يكون الأمر متعلقا بمجرد تفصيل غير هامة بل بالنسبة للأطروحة المحورية فى
مذهبه وهذا يعنى أنه يسفه نفسه بجعل تصوره لله يتناقض تناقضا
تابا مع جوهريات مذهبه .

فما هو لب فلسفة أرسطو ؟ أن لب هذه الفلسفة هو أن المطلق هو الكلى
لكن الكلى لا يوجد بممزل عن الجزئى . ولقد قدم أفلاطون
الفكرة انواردة فى الشطر الاول من المباحث وأضاف
أرسطو الشطر الثانى منها وهذا هو أنجوهر فى فلسفته . وتأكيد أن الله ،
الصورة المطلقة ، يوجد كفراد لأمر متناقض . وليس من المحتمل أن يتناقض
الحيوية وبطريقة تمنى أن مذهبه يتباوى على أرسطو فى مثل هذه المسألة
الأرض كبيت من الرمال .

وما أخلص اليه هو أنه لم يكن قصد أرسطو أن ما يسمية الله يجب اعتباره شخصا ، فإلانة فكر ولكنه ليس فكرا ذاتيا . . أنه ليس فكرا موجودا في عقل ، بل هو فكر موضوعى حقيقى في ذاته بمعزل عن أى عقل يفكر فيه مثل أفلاطون غير أن خطأ أفلاطون هو افتراض أنه لما كان الفكر حقيقيا وموضوعيا فيجب أن يوجد ولقد تجنب أرسطو هذا الخطأ ، والفكر المطلق هو الحقيقى باطلاق لكنه لا يوجد . وبمفهوم الله تختتم ميتافيزيقا أرسطو . .

(٤) الفيزياء أو فلسفة الطبيعة

ان الكون الموجود هو سلم للوجود العمام يقع بين طرفين من الهوى الهلامية والصورة انلامادية ، غير أن هذه الحقيقة لا يجب تأكيدها كمجرد مبدأ عام ، بل يجب متابعتها بالتفصيل . ان انتقال الهوى الى الشكل يجب أن يتضح في مراحل الهوى المختلفة في عالم الطبيعة . وهذا هو موضوع الفيزياء أو فلسفة الطبيعة عند أرسطو .

إذا أردنا أن نفهم الطبيعة فعليا أن نضع في الاذهان بعض الآراء العامة . أولا : لما كانت الصورة تتضمن الغاية فان العملية الكلية في العالم باعتبارها انتقالا من الهوى الى الصورة هي حركة نحو غايات في الأساس . . ولكل شيء في الطبيعة غايته ووظيفته فليس هناك شيء بدون فرض والطبيعة تبحث في كل موضوع عن إجراء أفضل الممكنات . ونحن نجد في كل موضوع شواهد للتصاميم والخطا العقلية . وفلسفة أرسطو في الطبيعة في جوهرها فلسفة غائية . وعلى أية حال لا يستبعد هذا مبدأ الآلية . وبحث العلل الآلية جزء من مهمة العلم لكن العلل الآلية بدورها تصبح في النهاية غائية لأن العلة الفاعلة الحقيقية هي العلة النهائية الغائية .

ولكن إذا لم يكن هناك شيء في الطبيعة بلا هدف أو بلا جدوى فلا يجب تفسير هذا بروح ضيقة الاتفاق ان هذا الرأي لا يعنى أن كل شيء يوجد من أجل استخدام الإنسان وأن الشمس قد خلقت لامعطاء النور بالنهار

وخلق القمر ليعطيه النور بالليل وأن النباتات والحيوانات لم توجد الا لتغذيته من الحق القول بشكل ما أن كل شيء آخر تحت ملك القمر هو (من أجل) الانسان لان الانسان هو أعلى درجة في سلم الموجودات في هذا المحيط الارضى ولما كان هو الغاية الاعلى فانه يتضمن كل الغايات الأدنى . ولكن هذا لا يستبعد أن الكائنات الأدنى لها غايتها الخاصة وأنها توجد لذاتها وليس لنا .

وهناك خطأ آخر يجب تجنبه وهو افتراض أن انتصاميم في الطبيعة تعنى أن الطبيعة وأعية بتصاميمها أو أن نفترض من جهة أخرى أن هناك وعيا وموجودا خارج العالم الذى يدبره ويتحكم فيه . ان هذا الافتراض الاخير مستبعد لأن الله ليس شخصا وأعيا موجودا والافتراض الاول مستبعد بسبب عبثيته الباطنية . والوجود الوحيد على هذه الأرض الواعى بغاياته هو الانسان . وهناك حيوانات مثل النحل والنمل تبدو أنها تعمل على نحو عقلى وأن نشاطاتها تبدو أنها محكومة بالتصاميم ، ولكن هذا لا يفترض أنها كائنات عاقلة ، وهى تحقق غايتها بالفريزة . وعندما تصل الى المادة اللاعضوية نجد حتى هنا أن حركاتها غرضية ولكن ليس هناك مخلوق يفترض أنها حركات متمعدة وواعية . وهذه النشاطات المتكيفة للطبيعة الدنيا هي في الحقيقة من عمل العقل لكنه ليس عقلا موجودا أو واعيا ذاتيا وهذا يعنى أن الفريزة وحتى القوى الالية مثل الجاذبية هي في جوهرها عقل . لا يعنى هذا أنها مخلوقة بالعقل ، بل (هى) انمقل وهو يتكشف في الاشكال الدنيا . ولقد سبق وأنا أعلق على ثنائىة افلاطون في الحس والعقل أن ذكرت أن أية فلسفة حقيقية بالرغم من اقرارها بالتفوق بين الحس والعقل يجب — مع هذا — أن تجد موضوعا لوحدها ويجب أن تظهر أن الحس ليس سنوى شكل أدنى للعقل ولقد استوعب ارسطو هذه الفكرة تماما ولم يوضح فحسب أن الحس هو العقل بل قال حتى أن أوجه نشاط المادة غير العضوية مثل الجاذبية هي عقل . والمحصلة أن الطبيعة رغم أنها تعمل من خلال العقل ليست واعية بهذا وهى تفعل هذا على نحو فريزى وتلقائى وهى أشبه بالفتان البدع الذى يشكل موضوعاته الجميلة بالفريزة أو كما يجب أن نقول بالالهام دون أن يطرح أمام عقله الغاية التى يجب تحقيقها أو القواعد التى يجب اتباعها لى تتحقق .

وفى عملية الطبيعة أو سرورتها الصورة دائما هى التى ترغب الهوىلى
والهوىلى هى التى تتقهر وتعترض . وحركة العالم الكلية هى جهد الصورة
لتشكيل الهوىلى ولكن لما كانت للهوىلى فى ذاتها قوة مقارئة فان هذا
الجهد لا ينجح دائما ، وهذا هو السبب الذى يجعل الصورة لا تستطيع
أن توجد بدون الهوىلى لأنها لا تستطيع أن تقهر تماما النشاط المعرقل للهوىلى
ومن ثم لا يمكن للهوىلى أن تذوب تماما فى الصورة . وهذا يفسر أيضا ما يحدث
عرضا فى الطبيعة من وجود شواذ ووحوش ومشوهين منها نجد أن الصورة
قد فشلت فى أن تذل الهوىلى ، لقد فشلت الطبيعة فى تحقيق غايتها . ولهذا
فان العلم يجب أن يدرس ما هو طبيعى وعادى لا ما هو شاذ ومشوه فى
العادى لتبدي أغراض الطبيعة ويمكن فهم الطبيعة من خلال ما هو عادى .
وأرسطو مغرم باستخدامه الدائم لكلمتى « طبيعى » و « غير طبيعى » لكنه
يستخدمها دائما بهذا المعنى الخاص . ما هو طبيعى هو ما يحقق غايته
حيث تنجح الصورة فى السيطرة على الهوىلى .

ما من مذهب فى الفيزياء يمكنه أن يتجاهل الأفكار الرئيسية الخاصة
بالحركة أو المكان والزمان . ولهذا يجد أرسطو من الضرورى أن ينظر فى هذه
الأمور . الحركة هى انتقال الهوىلى الى الصورة وهى أربعة أنواع : أولا
الحركة التى تؤثر فى جوهر الشئ بتكوينه وفنائه . ثانيا : تغير الكيف .
ثالثا : تغير الكم بالزيادة والنقصان . رابعا : النقلة أو
التغير فى المكان . وأهم هذه الحركات وأكثر أساسا
الحركة الأخيرة .

يرفض أرسطو تعريف المكان بأنه الخلاء فالمكان الفارغ
استحالة . وهنا — أيضا — لا يتفق مع رأى افلاطون والفيثاغوريين القائلين
بأن العناصر تتكون من أشكال هندسية ويرتبط بهذا اعتراضه على الفرض
الذى القائل أن كل كىف مؤسس على الكم أو على التركيب والتفكيك ، فكيف
له وجوده الحقيقى الخاص به وهو يرفض أيضا رأى القائل أن المكان
شئ فيزيائى لما كان هذا حقيقيا فسيكون هناك جسمان يشغلان المكان
نفسه فى الوقت نفسه وهما الشئ والمكان الذى يشغله ، ومن ثم ليس
هناك سوى تصور المكان على أنه الحد ، لهذا فان المكان حد الجسم

المحيط ازاء ما هو محاط ، وكما سوف نقبين فيما بعد فى سياق آخر لا يحدد
أرسطو المكان لا متناهايا .

وينحدد الزمان على أنه مقياس الحركة بالنسبة لما هو سابق وما هو
لاحق والزمن يعتمد فى وجوده على الحركة فاذا لم يكن هناك تغير فى
الكون فلن يكون هناك زمن . . ولما كان الزمن هو معيار أو حساب الحركة
فانه يعتمد فى وجوده على عقل حاسب واذا لم يوجد عقل يحسب فلن يكون
هناك زمن ، وهذا يشكل صعوبة بالنسبة لنا إذا تصورناه حيث لا توجد
موجودات واعية . غير أن هذه الصعوبة لا وجود لها عند أرسطو فهو
يؤمن بأن الناس والحيوانات موجوده منذ الازل . ومن ثم فإن خاصية
الزمن هما : التغير والوعى ، الزمن هو تتابع الازكار . فاذا اهتمرنا على أن
التعريف سىء لأن القابع يتضمن الزمن من قبل فانه لن تكون هناك اجابة ممكنة
دون شك .

وبالنسبة للانقسام اللامتناهى للمكان والزمان والافاز المتعلقة بهما مند
زيغون فإن من رأى أرسطو أن المكان والزمان ينقسمان بالامكانية الى ما لا نهاية
لكتهما لا ينقسمان الى ما لا نهاية بالفعل ، ليس هناك شىء يمنعنا من أن
نستمر الى الابد فى عملية التقسيم ، لكن المكان والزمان لا يتدرجان فى التجزئة
كتقسمة لا متناهية .

وبعد هذه التمهيدات يمكننا أن نتنقل لننظر فى الموضوع الرئيسى
للفيزياء وهو سلم الوجود ، علينا أن نلاحظ فى المقام الاول أنه سلم للقيم
ايضا . فما هو أرقى فى سلم الوجود له قيمة اكبر لأن مبدأ الصورة متقدم
أكثر منه . ويتضمن هذا أيضا نظرية فى التطور ، فلسفة للترقى . أن الأدنى
يتطور الى الأرقى . وعلى أية حال انه لا يترقى ويتطور هكذا فى الزمن . أن
الصورة الأدنى تنتقل فى الوقت المناسب الى الصورة الأرقى ، لكن هذا
ليس الا اكتشافا فى الأزمنة الحديثة ، ومثل هذ التصور كان مستحيلا بالنسبة
لأرسطو ، فعنده أن الاجناس والانواع خالدة ليس لها بداية أو نهاية .
الناس الامراد يولدون ويموتون لكن النوع الانسانى لا يموت أبدا وهو
يظل موجودا دائما على الأرض ، والشىء نفسه حقيقى بالنسبة للنباتات
والحيوانات . ولما كان الانسان موجودا دائما فانه لا يتطور فى الزمن من

وجود أدنى . ليس هناك مجال هنا لاداروينية ، بمأى معنى اذن تكون نظرية ارسطو هنا نظرية فى التطور أو الفرقى ؟ العملية الواردة ليست عملية زمانية ، انها عملية منطقية والتطور هو تطور منطقى . ان الأدنى يحتوى الارقى دائما بالامكانية . ان الانسان موجود فى الفرد بالامكان . والارقى يحتوى الأدنى فعليا — الانسان هو فرد ولكن هناك اضافة أيضا . وما هو موجود ضمنيا فى الصورة الأدنى موجود جهرة فى الصورة الارقى ، والصورة التى تبدى بعمانية وهى تفاضل من اجل الضوء فى الأدنى تحقق ذاتها فى الارقى . الارقى هو نفسه الأدنى لكنه الشيء نفسه بحالة اضافية أزيد ، الارقى يعترض الأدنى ويعد أساسه . الارقى هو الصورة حيث الأدنى هو الهيولى . الارقى هو بالفعل ما يكافح الأدنى لى يكونه . ومن ثم فان الكون كله هو سلسلة متصلة . انه عملية أو سرورة ، ليس عملية زمانية بل عملية خالدة . والحقيقة القصوى الوحيدة أى الله أو العقل أو الصورة المطلقة ينكشف دائما فى كل رحلة من تطوره . وعلى هذا فان كل المراحل يجب ان توجد جنبا الى جنب دوما .

والآن ان صورة الشيء هى تنظيمه ومن ثم فان الارقى فى سلم الوجود هو الاكثر تنظيما ولهذا فان الفقرة الاولى التى تقدمها الطبيعة لنا هى بين ما هو عضوى وما هو غير عضوى . ولقد كان ارسطو هو مكتشف فكرة العضوية كما كان مخترع الكلمة . فى أسفل سلم الوجود توجد الهيولى اللاعضوية . والهيولى اللاعضوية هى اقرب شىء موجود للهيولى الهلامية المطلقة التى لا توجد بطبيعة الحال فى العالم اللاعضوى تسود الهيولى لدرجة ان تلتهم الصورة ونحن نتوقع ان نرى الكلى وهو يعرض نفسه بمىها بطريقة غامضة ومعتمة . اذن ما هى صورتها ؟ وهذا التساؤل يرد أيضا على نحو ما نتعامل عن وظيفتها أو غايتها أو نشاطها الجوهرى . ان غاية الهيولى اللاعضوية هى غاية خارجة عنها . الصورة لم تدخل فيها حقا على الاطلاق وتظل خارجها . ومن ثم فان نشاط الهيولى اللاعضوى ليس الا الحركة فى المكان نحو غاية الخارجية وهذا هو ما تسميه فى الأزمنة الحديثة الجاذبية . ولكن ارسطو يرى ان كل عنصر له حركته الخاصة والطبيعية ، وغايته انها يجرى تصورها مكانيا محسب

ونشاطه هو الحركة نحو « وضعه الملائم » وعندما يصل الى غايته يستقر .
 ان حركة النار الطبيعية هي حركة للأعلى ، ونستطيع ان نسمى هذا مبدأ
 التطاير للأعلى مقابل الجاذبية ، ولقد تعرض أرسطو للنقد الرخيص بسبب
 استخدامه المتكرر للطبيعي واللاطبيعي ، فلقد قيل انه كان قانعاً بتفسير
 عمليات الطبيعة بأن يطلق عليها تعبير « الطبيعي » - لماذا سالت شخصاً غير
 متعلم لماذا تسقط الاشياء الثقيلة فقد يرد بقوله « أوه ! انها تسقط (بشكل
 طبيعي) » وهذا يعنى أن الانسان لم يفكر فى المسألة على الإطلاق ويعتقد
 ان ما هو مألوف اليه تماماً هو امر « طبيعي » ولا يحتاج لتفسير . ولقد
 افهم أرسطو بأن تفكيره عقيم على هذا النحو . لكن الامر ليس على هذا
 النحو فاستخدامه لكلمة « طبيعي » لا يدل على نقص تفكيره فهنا نجد
 فكرة . مما لا شك فيه أنه مخطئ تماماً فى العديد من حقائقه . فمثلاً ليس
 هناك مبدأ للتطاير الأعلى فى الكون كما يقول . ولكن هناك مبدأ للجاذبية
 وعندما يقول أن من « الطبيعي » للأرض أن تتحرك للأعلى فانه لا يعنى أن
 هذه الحقيقة بالوفاة بل أن مبدأ الصورة أو عقل العالم يكشف نفسه هنا بعناية
 فيبحث حركة بلا هدف ولا غرض نسبياً فى خط مستقيم . وعلى أية حال
 انها ليست بلا هدف على نحو مطلق فلا يوجد شيء فى العالم هكذا والغرض هنا
 هو بكل بساطة حركة الهوى نحو غايتها قد لا يكون هذا صادقا أو غير صادق
 لتفسير الجاذبية ولكن هل كان هناك أحد فى ذلك الوقت لديه تفسير
 أفضل ؟

وهذا يعطينا أيضا المفتاح للتفرقة بين اللامضوى والعضوى . اذا كانت
 الهوى الالعضوية هي مالة غايته خارجة فان الهوى العضوية هي ماله
 غاية فى داخله . وهذا هو الطابع الجوهرى للعضوية ان تكون غايتها من
 داخلها . انها تبدأ تطورى ذاتى داخلى ومن ثم فان وظيفتها ليست سوى
 تحقق أو تكشف هذه الغاية الداخلية . فبينما لا نجد للهوى الالعضوية
 نشاطا سوى الحركة المكانية فان الهوى العضوية نشاطها هو النمو وهذا
 النمو ليس مجرد الاضافة الآلية للهوى العرضية كما نضيف رطلا من الشاي
 الى رطل من الشاي . انها النمو الحقيقى من الداخل ، انها تخريج لما هو
 داخلى ، انها تكشف ما هو ضمنى كامن . انها جعل ما هو بالامكان جفينا
 فى العضوية يصبح بالفعل .

وهكذا نجد أن أدنى ما فى سلم الوجود هو الهولوى اللاعضوية ومن بعدها الهولوى العضوية حيث يصبح مبدأ الصورة حقيقيا ومحددا على أنه التنظيم الباطنى للشئ وهذا التنظيم الداخلى هو الحياة أو ما نسميه النفس للعضونة . وحتى النفس الانسانية ليست سوى تنظيم الجسم . والنفس بالنسبة للجسم بمقام الصورة بالنسبة للهولوى . إذن مع العضوية نصل إلى فكرة النفس انحية . لكن هذه النفس الحية هى نفسها لها درجات أدنى وأعلى ، والوجود الأعلى هو تحقق أعلى لمبدأ الصورة . ولما كان الجوهرى للعضوية هو التحقق الذاتى فإنه سيمبر عن ذاته أولا فى الحفاظ على الذات . والحفاظ على الذات يعنى أولا الحفاظ على انفراد وهذا يعطى وظيفة التغذية . ثانيا أنه يعنى الحفاظ على النوع وهذا يعطى وظيفة التناسل . والدرجة أدنى فى المملكة العضوية هى الاجهزة العضوية التى وظائفها الوحيدة هى التغذية والنمو وانجاب أفراد من نوعها ، وهذه هى النباتات . ويمكننا أن نلخص هذا بقولنا أن النباتات لها نفس غائية . ولقد كان أرسطو يعتزم كتابة بحث عن النباتات وهو عزم لم ينفذه وكل ما لدينا منه من النبات متأثر فى كتبه الأخرى . ولو كان قد تفقد عزمه لما لا شك فيه أننا كنا سنعرف خطئه . أن أرسطو كان سيبين كما فعل فى حالة الحيوانات أن هناك درجات أدنى وأرقى من العضوية فى المملكة النباتية ولكن سيحاول أن يتبع التطور فى تفاصيله من خلال أنواع النباتات المعروفة آنذاك .

والتالى فى سلم الوجود بعد النباتات الحيوانات ، ولما كان الأعلى يحتوى دائما الأدنى أن كان يكشف من تحقق أبعد فى الصورة الخاصة به فإن الحيوانات تشترك مع النباتات فى وظيفتى التغذية والتكاثر . أما ما هو غايرد بالنسبة للحيوانات وبها ترفع على النباتات فهو أن لها احساسا . أفن فلان الإدراك الحسى لهذا هو الوظيفة الخاصة للحيوانات وهى لها نفوس غائية وحاسة . ومع الإحساس تظهر اللذة والالم لأن اللذة هى إحساس سار والالم عكس هذا . ومن ثم يظهر الدافع للبحث من السار وتجنب المؤلم ولا يمكن أن يتحقق هذا إلا بقوة الحركة . وعلى هذا الأساس فإن معظم الحيوانات لها القدرة على التنقل الذى ليس لدى النباتات لأنها لا تتطلب الثقله نظرا لأنها غير حساسة بالنسبة للذة والالم .

ويحاول أرسطو في كتبه من الحيوانات أن يتحدث عن مبدأ التطور بالتفصيل موضحاً ما هي الأجهزة العضوية الحيوانية الدنيا والعليا . ويربط هذا بوسائل التوالد التي تلجأ إليها الحيوانات المختلفة . أن توالد الجنس هو علاقة العضونة الارثي من التكاثر بالتلقيح .

يبدأ سلم الوجود من الحيوانات الى الانسان والجهاز العضوي الانساني يحتوى على مبادئ الاجهزة العضوية الأدنى بطبيعة الحال . ان الانسان يغذى نفسه وينمو ويكثر نومة ويتحرك وهو مزود بالادراك الحسى . لكنه يجب بالاضافة الى هذا أن تكون له وظيفته النوعية الخاصة التي تشكل تقدمه على الحيوانات ، وهذا هو العقل . العقل هو الغاية الملائمة الجوهرية والنشاط الملائم الجوهرى للانسان . ان نفسه غاذية وحساسة وعاقلة . لهذا ففي الانسان نجد أن عقل العالم الذي لا يستطيع أن يظهر الا في الهوى اللامضوية كجاذبية وتطير للاملى وفي النباتات كتغذية وفي الحيوانات كاحساس وظهر اخيراً في صورته الحقّة على نحو ما هو عليه حقاً أى العقل . ان عقل العالم طالما أنه يكافح نصو النور فانه يصل اليه ويصبح موجوداً بالفعل في الانسان ان العملية في العالم قد نالت غايتها الحقّة .

وفي الوعى الانساني توجد درجات دنيا وعليا ولقد بذل أرسطو جهوداً مضنية لتتبع هذه الدرجات من الأدنى للاملى . وهذه المراحل الخاصة بالوعى هي ما تسمى عادة « الملكات » غير أن أرسطو يلاحظ أن من العبث التحدث عن (أقسام) للنفس كما فعل افلاطون . فالنفس لما كانت كائناً لا ينقسم فانه لا أجزاء لها . هناك جوانب مختلفة لنشاط الوجود الواحد نفسه ، مراحل مختلفة لتطوره . وهي لا يمكن فصلها . والملكة الدنيا — اذا كان علينا أن نستخدم هذه الكلمة — هي الادراك الحسى ، ان ما تحركه في الشيء هو صفاته ، الادراك الحسى يخبرنا أن قطعة الذهب ثقيلة وصفراء الخ ، أما البنية الضمنية التي تحمل الصفات فلا يمكن ادراكها وهذا يعنى ان الهوى مجهولة والصورة هي المعروفة لأن الصفات جزء من الصورة . لهذا فان الادراك الحسى يحدث عند ما يطبع الشيء صورته على النفس وهذه المسألة هامة بالنسبة لما يتضمنه أكثر مما هي

هامة بالنسبة لما تقرره ^ب وهذا يكشف تماما التيار المثالي لتفكير أرسطو لأنه اذا كانت الصورة هي الشيء المعروف في الشيء فحقه كلها كان هناك المزيد من الصورة أصبح الشيء معروفا أكثر ، والصورة المطلقة أي الله ستكون معروفة على نحو مطلق . ولما كان المطلق هو وحده المعروف والمعقول والمستوحب على نحو كامل والمتناهي والمادى مجهول بالمقارنة فان هذه وجهة النظر الجوهرية في المثالية وهذا على نقيض تام مع الفكرة الشائعة من العقلانية القائلة ان المطلق هو المجهول والهيولى هي المعروفة . في المثالية المطلق هو العقل أو الفكر . فماذا يمكن معرفته على شكل معقول أكثر من العقل ؟ ماذا يمكن للفكر أن يفهم ان لم يكن الفكر ؟ وهذا لم يقرره أرسطو بالطبع ، لكنه وارد ضمن نظريته في الإدراك الحسى .

والتالى في السلم فوق الحواس الحسى المشترك . وليس لهذا شأن بما نفهمه من تلك العبارة الا انه يرتبط بالصورة المتعمدة لصور الذاكر وتنتقل هو جوامع الاحساس المحورى حيث تتلاقى الاحساسات المعزولة وتترابط وتكون وحدة التجربة . لقد رأينا ونحن نقول انلاطون أن أبسط نوع للمعرفة مثل « هذه الورقة بيضاء » لا يتضمن الاحساسات المعزولة فحسب بل يتضمن مقارنتها وتقابلها ^ب ان الاحساسات المجردة لا تكون حتى الموضوعات لأن كل موضوع هو حزمة مجمعة من الاحساسات . فما يربط الاحساسات المختلفة وخاصة تلك التى نطلقها من أعضاء الحس المختلفة وما يعقد مقارنة وتناقضا بينها ويحولها من خليط أعمى من الاوهام الى خيرة محددة ويكون واحد هو الحس المشترك وأداته القلب .

وفوق الحس المشترك تاتى ملكة التخيل وأرسطو لا يعنى بهذا التخيل الخلاق عند الفنان بل يعنى قوة يملكها كل انسان لتشكل الصور والخيالة الذهنية . وهذا يرجع الى اثاره في عضو الحسن تستمر بعد ان يكف الشيء من التأثير .

والملكة التالية هي الذاكرة وهي مثل التخيل الا انه يرتبط بالصورة المتخيلة التعرف عليها على أنها نسخة من انطباع حس سابق . التذكر أرقى من الذاكرة تصور الذاكرة ترى بهدف من خلال العقل والتذكر هو الاثارة المتعمدة لصور الذاكرة وتنتقل من التذكر الى ملكة العقل التى يختص بها الانسان . غير أن العقل نفسه له درجتان : الدرجة الدنيا تسمى

العقل المنفصل والدرجة العليا تسمى العقل الفعال ، والعقل له قوة التفكير قبل أن يفكر بالفعل . وهذه القدرة الأخيرة هي العقل المنفصل والعقل هنا أشبه بقطعة ناعمة من الشمع لديها قدرة على تلقي الكتابة عليها لكنها لم تطلق الكتابة بعد . والفاعلية الإيجابية للفكر نفسه هي العقل الفعال . والمقارنة بالشمع لا يجب أن تضللنا نفترض أن النفس لا تتلقى انطباعاتها إلا من الاحساس ، فالفكر الخالص هو الذي يكتب على الشمع .

والآن إن محصلة الملكات بصفة عامة هو ما يسميه النفس ، والنفس — كما رأينا — هي تنظيم أو صورة الجسم ببساطة . وكما أن الصورة لا تنفصل عن الهيولى فإن النفس لا تستطيع أن توجد بدون الجسم ، أنها وظيفة الجسم . وهي بالنسبة للجسم بمثابة البصر للعين . وبهذا المعنى نفسه يرفض أرسطو مذهب الفيثاغوريين وأفلاطون القائل أن النفس تتناسخ في أجسام جديدة وخاصة في أجسام الحيوانات فوظيفة الشيء لا يمكن أن تصبح وظيفة شيء آخر . والنفس بالنسبة للجسم هي بمثابة موسيقى الفلوت بالنسبة للفلوت نفسه . أنها الصورة التي يكون الفلوت بالنسبة لها الهيولى . وإذا جاز لنا أن نتحدث بشكل تشبيهي قلنا أنها نفس الفلوت ويقول أرسطو أنك تستطيع أن تتحدث بالمثل عن فن العزف بالفلوت وقد أصبح متجسدا في سندان الحداد الذي صنعه والنفس تنقل إلى جسم آخر وهذا يستبعد أيضا أي مذهب للخلود لأن الوظيفة تتلافى مع الشيء ، وسوف نعود إلى هذه النقطة بعد قليل . ولكن نستطيع أن نلاحظ في الوقت نفسه أن نظرية أرسطو في النفس لا تشكل تقدما كبيرا بالنسبة لنظرية أفلاطون لمحسب ، بل هي تشكل تقدما كبيرا أيضا بالنسبة للتفكير الشائع في الوقت الحالي . فالنصور العبادي للنفس الذي هو عين تصور أفلاطون هو أن النفس شيء . ولما كانت شيئا فإنه يمكن أن توضع في جسم وتؤخذ منه كما يمكن صب النبيذ في قنينة وسكبه منها ، والرابطة بين الجسم والنفس هي رابطة آلية خالصة فهما لا يرتبطان معا برابطة ضرورية بل بالقوة . وهما بطبيعتها لا ترابط بينهما ويصعب تبين السبب الذي يجعل النفس تدخل في جسم أصلا إذا كانت في طبيعتها شيئا منفصلا تماما . غير أن نظرية أرسطو للنفس هي أن النفس لا تنفصل عن الجسم باعتبارها صورة الجسم

وأنت لا يمكن أن تكون لك نفس بدون جسم والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية والنفس ليست شيئاً يدخل فى الجسم ويخرج منه . أنها ليست شيئاً على الإطلاق فانها وظيفة . غير أن أرسطو فى هذا الصدد قام باستثناء لصالح العقل الفعال ، فكل الملكات الدنيا تتلاشى مع الجسم بما فى ذلك العقل المتفعل . أما العقل الفعال فهو خالد ولا يفتنى وهو ليست له بداية وليست له نهاية وهو يأتى للجسم من الخارج ويفارقه عند الموت . ولما كان الله هو العقل المطلق فإن عقل الإنسان يصدر عن الله ويعود إليه بعد أن يكف الجسم عن أداء وظيفته . ولكن قبل أن نهلك لهذا الرأى عن الخلود الشخصى يفضل أن نتأمل فيه . أن كل الملكات الدنيا تتلاشى مع الموت بما فى ذلك الذاكرة . غير أن الذاكرة هى جزء جوهرى من الشخصية فيعدون ذاكرة تكون تجاربنا مجرد تتابع للحساسات المعزولة دون رابطة تربط بينهما . أن ما يربط تجربتى الماضية بتجربتى الحاضرة هو أن تجربتى الماضية هى تجربتى (أنا) ولكى تكون تجربتى أنا يجب تفكرها ، فالذاكرة هى الخيط الذى تتجمع فيه التجارب المعزولة والذى يجمعها فى وحدة هى ما أسميه نفسى أو شخصيتى . فإذا غنيت الذاكرة ماته لن تكون هناك حياة شخصية . ويجب أن نتذكر أن أرسطو لا يعنى بحسب أن ذكرى (هذه) الحياة سوف تطمس فى تلك الحياة المستقلة — إذا ألقنا على تسببها هكذا . أنه يعنى أنه فى الحياة المستقلة ذاتها العقل ليست له ذكرى من ذاتها من لحظة الى أخرى . ولا يجب أن نكون قطعيين بما يفكر فيه أرسطو نفسه ، فيبدو أنه تجنب المسألة ، ومن المحتمل أنه اقتنع عن تشويش العقائد الشائعة عن هذا الموضوع . وعلى أية حال ليس لدينا رأى محدد منه ، وكل ما يمكن قوله هو أن موقفه لا يقدم مادة يستشف منها أيمانه بالخلود الشخصى لهذه المادة لا تتوفر لأن موقفه ينكر الإصرار على الذاكرة . زيادة على ذلك إذا كان أرسطو يعتقد حقاً أن العقل شيء يدخل فى الجسم ويخرج منه وهو شيء استثنائى — بالمعنى الحرفى — لمذهب العام فى النفس ، فكل ما يمكن قوله هو أنه يحدث انقطاعاً فجائياً فى السلم الفيلسفى فهو بعد أن روج لمثل هذه النظرية المتقدمة يرد الى الرأى الفج الذى عند أملاطون . ولما كان هذا غير محتمل فإن التفسير الأكثر ترجيحاً هو أنه يتحدث هنا بطريقة تشبيهية بالكناية وربما يهدف استرضاء المتدينين وتجنب أى اضطراب عنيف للأيمان العام الشعبى . فإذا كان الأمر هكذا فإن عباراته

القائلة أن العقل الفعال خالد ويأتى من الله ويعود الى الله تعنى بكل بساطة أن عقل العالم خالد وأن عقل الانسان هو تحقق هذا عقل الخالد وهو بهذا المعنى « يأتى من الله » ويعود اليه . ويمكننا أن نضيف أيضا أنه لما كان الله لا يجب اعتباره فردا موجودا — بالرغم من أنه حقيقى — فلا يجب التفكير فى العودة اليه كاستمرار للوجود الفردى . ان الخلود الشخصى لا يتبشى مع اساسيات مذهب أرسطو ولا يجب أن نفترض أنه يناقض نفسه بهذه الطريقة . ومع هذا إذا استخدم أرسطو اللغة التى يبدو أنها تتضمن الخلود الشخصى فان هذا ليس بلا معنى وليس بلا خيانة ، فهو أمر حقيقى بالنسبة له كما هو بالنسبة للآخرين أن النفس خالدة لكن الخلود لا يعنى الاستمرارية فى الزمن ، انه يعنى انلازمائية . والعقل حتى مقلنا — لا زمانى . والنفس لها خلود فيه ، انها «خلود فى خلال ساعة» وهذا هو ما يقيم الفرق بين الانسان والحيوانات .

لقد تتبعنا سلم الوجود من الهوى غير العضوية عبر النباتات والحيوانات الى الانسان لماذا إذن : ما هى الخطوة التالية . أم ان السلم يتوقف هنا ؟ هنا نجد نوعا من الانقطاع فى مذهب أرسطو عند هذه النقطة مما أدى بالكثيرين الى القول ان الانسان هو قمة السلم . وبقية فيزياء أرسطو تتناول ما هو خارج أرضنا مثل النجوم والكواكب . وهذا العلم يتناولها كما لو كانت موضوعا مختلفا لا شأن له بسلم الوجود والأرض الذى بحثنا فى أمره ولكن لا يجب أن ننسى هنا حقيقتين الأولى هى أن كتابات أرسطو قد وصلت إلينا مبثورة وناتجة فى حالات عديدة . والثانية : هى أن لأرسطو مادة غريبة فى كتابة رسائل منفصلة عن الاجزاء المختلفة لمذهبه وهو يحذف الاشارة الى الترابط الذى بينها ان كان مثل هذا الترابط موجود بلا شك .

وبالرغم من أن أرسطو نفسه لم يقل هذا الا أن هناك دواع طيبة للاعتقاد أن التفسير الحقيقى لمعناه هو أن سلم الوجود لا يتوقف عند الانسان وأنه لا توجد فجوة فى السلسلة هنا . بل تنطلق من الانسان من خلال الكواكب والنجوم صعودا الى الله نفسه مع ملاحظة أن أرسطو مثل أفلاطون يعتبر الكواكب والنجوم كائنات الهية . وهذا الرأى بمقتضى منطق مذهبه أن السلم له هوى هلامية فى أسفله وصورة لا مادية فى قمته ، ويجب

الانتقال من الواحد الى الآخر . ومن الجوهرى بالنسبة لفلسفته أن الكون هو سلسلة مستمرة واحدة وليس هناك موضع لوجود ثغرة بين الانسان والكائنات الاعلى . ثم أن الامر ليس كما لو كانت الحياة الارضية تشكل سلما والاجرام السماوية ليس بينها سلم للاعلى والادنى . ليس الامر هكذا فالاجرام السماوية لها درجات فيها بينها فالاعلى يرتبط بالادنى ارتباط الصورة بالهيولى ومن ثم فان النجوم اعلى من الكواكب . فاذا افترضنا أن التطور يتوقف عند الانسان فان ما يكون لدينا هو فجوة فى المنتصف وهناك سلم أسفلها (و) سلم فوقها . والامر أشبه بجسر على شريط من الماء طرفاه متصلان بالارض لكنه مكسور فى منتصفه . ويتضمن الاستكمال الطبيعى لهذا البناء شغل الفجوة . وبالإضافة الى هذا عندنا دليل هام واضح فان أرسطو بفكرته القيمة فى التطور انما يؤلف نظرية غريبة وعابثة دون شك وهى اننا نجد فى سلم الكون أن الوجود الادنى يتواجد فى المنتصف والوجود الأرقى يتواجد فى المحيط وبصفة عامة يكون الأرقى خارج الادنى حتى أن الكون الممتد هو نظام من المجالات متحدة المركز ويرتبط المجال الخارجى بالمجال الداخلى ارتباط الارضى بالادنى وارتباط الصورة بالهيولى . وفى مركز الكون توجد الارض ولما كانت هى العنصر الادنى فانها موجودة فى المنتصف ثم تأتى طبقة من الماء ثم الهواء ثم النار . وبين الاجرام السماوية يوجد ستة وخمسون سيارا والنجوم خارج الكواكب ومن ثم فهى كانت أرقى . وتمشيا مع هذا البناء فان الكائن الاعلى أو الله خارج الاطار الخارجى للسيارات . وواضح فى هذا البناء أن الانتقال من مركز الأرض الى النجوم يشكل استمرارا مكائيا ومن المستحيل مقارنة النتيجة المستخلصة وهى أنه يشكل استمرارا منطقيا أيضا أى أنه لا يوجد انقطاع فى سلسلة التطور .

ليست هذه كلمات أرسطو ولكنها تفسرنا لمقصده وهو تفسير سليم دون شك ومن ثم يستنتج أن الانسان ليس هو قمة سلم الوجود . ويعد الانسان ثانى الاجرام السماوية . وتشمل الكواكب الشمس والقمر الذى يدور حول الارض فى اتجاه عكس اتجاه النجوم . ويعد هذا فى سلم الوجود ثانى النجوم . ولا نحتاج الى أن نعرض بالتفصيل للسنة وخمسين سيارا . والنجوم والكواكب كائنات الهية ، ولكن هذا مصطلح نسبى ، فالانسان كمالك للعقل هو أيضا الهى لكن الاجرام السماوية أشد فى هذا

المجال وهذا يعنى أنها أكثر عقلانية عن الانسان وأرقى من سلم الوجود وهى تعيش حياة كاملة ومنعمة على نحو مطلق وهى خالدة لا تغنى لأنها هى التحقق الذاتى الأقصى للعقل الخالد . ولا يحدث الموت والفساد إلا على هذه الارض وهذا يؤكد دون شك ما فى فلسفة أرسطو من وجود هوة بين الانسان والنجوم وأنها هوة حقيقية ولا تتكون الاجرام السماوية من العناصر الاربعة بل من عنصر خامس ، من جوهر يسمى الاثير وهو يشبه جميع العناصر من أن له حركته الطبيعية ولما كان هو أشد العناصر كمالا فإن حركته يجب أن تكون كاملة ، ويجب أن تكون حركة خالدة لأن النجوم كائنات خالدة وهى لا يمكن أن تكون حركة فى خط مستقيم لأن الخط لا ينتهى أيضا ومن ثم لن يكون كمالا على الإطلاق — والحركة الدائرية وحدها هى الكاملة وهى خالدة لأن نهايتها وبدايتها واحدة . ومن ثم فإن الحركة الطبيعية للاثير دائرة والنجوم تتحرك فى دوائر كاملة .

فإذا تركنا النجوم فإنا نصل الى ذروة السلم الطويل من الهولوى الى الصورة وهنا نجد الصورة المطلقة أو الله . ولما كانت الهولوى الهلالية ليست شيئا موجودا فإن الصورة اللامانية ليست موجودة أيضا — ان الله — لهذا — ليس موجودا فى عالم المكان والزمان على الإطلاق . ولكن مما يدعو الى التفكير ان أرسطو لا يكف عن إعطائه مكانا خارج الفلك الخارجى وما هو خارج الفلك ليس مكانا فكل مكان وكل زمان داخل هذا الكون الحنىوى ولهذا فإن المكان مفناه . والله يجب أن يكون خارج الفلك لأنه أعلى موجود والأعلى يأتى دائما خارج الأدنى .

ولقد وصلنا الآن سلم التطور بكامله ، فإذا القينا نظرة ثانية عليه نستطيع ان نتبين دلالاته الباطنية فالمطلق هو العقل ، الصورة اللامانية . وكل شيء فى العالم هو فى جوهره عقل . وإذا أردنا ان نفهم الطبيعة الجوهرية حتى لهذه الأرض الباردة فإن الجواب هو أنها عقل وإن كان هذا الرأى لم يقله أرسطو حيث ان الهولوى عنده هى مبدأ منفصل لا يمكن رده الى الصورة والعملية الكونية الكلية للأشياء ليست سوى صراع العقل للتعبير عن ذاته ويصبح موجودا فى العالم . وهذا يحدث بالفعل لأول مرة على نحو مقارب فى الانسان وعلى نحو كامل فى النجوم . ان العقل لا يستطيع

أن يعبر من ذاته في الكائنات الأدنى إلا كاحساس (حيوانات) أو كلفظة (النباتات) أو كجاذبية وعكسها (الهيولى غير العضوية) .

وتبينة نظرية أرسطو في التطور قيمة هائلة والتفاصيل ليست هي ما يهم . وأن تطبيق المبدأ في عالم المادة والحياة لا يمكن اتخاذه بشكل مرض في الحالة التي كانت موجودة آنذاك في العلم الفيزيائي ، بل لا يمكن تطبيقه بكمال حتى الآن . والعلم مهكل شيء هو وحده الذي يستطيع أن ينهي هذا البناء . لكن ما يهم هو المبدأ نفسه ، وبصدد أنها من أكثر التصورات قيمة في الفلسفة ربما يفضح أكثر أذ قارناها أولا بالفكرات العلمية الحديثة عن التطور . ولنايا بجوانب معينة من وحدة الوجود الهندوكية .

فما هو الشيء المشترك بين أرسطو وبين كاتب مثل هربرت سبنسر ؟ التطور عند سبنسر هو حركة مما هو غير محدد وغير متماسك ومتجانس إلى ما هو محدد ومتماسك ومتغير . ونحن نجد كل هذا عند أرسطو وأن كانت كلماته مختلفة ، وهو يسبى هذا حركة من الهيولى إلى الصورة . وهو يصف الصورة بأنها ما يعطى تحديدا للشيء . والهيولى هي الجوهر غير المحدد والشكل هو الذي يعطى الهيولى التحديدية . ومن ثم فعنده أيضا أن الموجود الأرقى أكثر تحديدا لأن به المزيد من الصورة وتلك الهيولى هي المتجانس والصورة هي التباين . ونحن نرى أنه لا توجد في الهيولى أية فروق لانه لا توجد صفات وهذا هو نفس قولنا أنه متجانس ، والتباين أي الفرق إنما ينتج من الصورة . والمتماثل هو نفس قولنا التنظيم ولقد عرف أرسطو نفسه صورة الشيء بأنه تنظيمية ، وعنده — كما عند سبنسر — الموجود الأرقى هو ببساطة ذلك الذي هو أكثر تنظيما . وكل نظرية في التطور تعتمد أساسا على فكرة العضوية ، ولقد اخترع أرسطو الفكرة والكلمة ، ولم يتطور سبنسر المسألة أكثر من هذا بالرغم من أن المعرفة الفيزيائية الأكثر تقدما في زمانه مكنته من تصوير النظرية بمزيد من الوضوح .

ولكن بطبيعة الحال الفرق الكبير بين أرسطو والمحدثين هو أن أرسطو لم يخمن ما اكتشفه المحدثون إلا وهو أن التطور ليس محسب تطورا بنطقيا . بل هو حقيقة في الزمن . وأرسطو عرف ما المقصود بالعضوية

الأرقى والأدنى كما يعرفها داروين ولكنه لم يعرف أن العضونة الدنيا تستحيل بالفعل إلى العضونة الأرقى على مدى السنين . غير أن هذا — رغم وضوحه — ليس هو في الحقيقة — الفرق الأهم بين سبنسر وأرسطو . أن الفرق الحقيقي هو أن أرسطو نفذ بعمق أكبر إلى فلسفة التطور من العلم الحديث ، ويمثل هذا في أن العلم الحديث ليست له فلسفة في التطور على الإطلاق . فالمسألة الأساسية هنا — إذا تحدثنا عن الكائنات الأرقى والأدنى — هي ما الأساس العقلاني الذي يجعلنا نطلق عليها الأرقى والأدنى ؟ أن كون الأدنى ينتقل في الزمن إلى الأعلى هو بلا شك واقعة مهمة لاكتشافها لكنها تصبح بلا أهمية بجانب المشكلة المطروحة فعلى حل تلك المسألة يتوقف ما إذا كان الكون يعد عقيما وبلا معنى ولا عقلانيا أم علينا أن ندين فيه النظام والخطأ والفرص . فهل مذهب سبنسر نظرية تطور أصلا ؟ أم أنه بالأحرى بكل بساطة نظرية تغير ؟ أن شيئا ما يشبه القرد قد أصبح إنسانا ، فهل هنا تطور أي هل هناك حركة من شيء أدنى حقا إلى شيء أرقى حقا ؟ أم أنه مجرد تغير من شيء مختلف إلى شيء مختلف آخر ؟ في الحالة الأخيرة لا يكون هناك أدنى فرق في أن يصبح الفرد إنسانا أو أن يصبح الإنسان قردا ، فالإنسان سواء ، هنا نجد مجرد تغير من توأم إلى توأم آخر . والتغير لا معنى له وليست له دلالة .

إن كل ما يفعله المذهب الحديث في التطور ليس إلا جعل العالم أكثر معقولة ، ليس إلا تطورا إلى (فلسفة) للتطور باظهار وجود تطور لا مجرد تغير وهذا لا يحدث إلا باعطاء أساس عقل للاعتقاد أن بعض أشكال الوجود أرقى من الأخرى . ولنضع المسألة بوضوح . لماذا يكون الإنسان أرقى من الحصان أو لماذا يكون الحصان أرقى من الأسفنج ؟ فإذا أجبت على هذا السؤال كانت لديك فلسفة التطور ، وإذا فشلت في الإجابة فإن تكون لديك هذه الفلسفة ، أن رجل الشارع قد يقول أن الإنسان أرقى من الحصان لأنه لا يأكل العشب بل يفكر ويتدبر ويمتلك الفقه والعلم والدين والأخلاقيات . فإذا سألته لماذا هذه الأمور أرقى من أكل العشب فلن تحظى بجواب ، ونحن نستدير منه إلى استنسر وسألتها سنحصل على نوع من الجواب . الإنسان أرقى لأنه أكثر تنظيما ، ولكن لماذا يكون من الأفضل زيادة التنظيم ؟ ليس لدى العلم جواب . وإذا ضغطت للحصول على جواب فقد يقول العلم « لا يوجد في

واقع الاشياء ارتقى أو اولى ، وما اقصد به بالارتقى والادنى هو ببساطة زيادة التنظيم أو قلته ، الارتقى والادنى مجرد تشبيهين ، وهما طريقة الانسان في النظر الى الاشياء ، ونحن نسمى على نحو طبيعي الارتقى ما هو اقرب اليها ، ولكن من وجهة النظر المطلقة لا يوجد ارتقى وأدنى . ولكن هذا يعنى رد الكون الى مستثنى مجانيين ، فهذا يعنى عدم وجود غرض وعدم وجود عقل فى أى شئ يحدث ، والكون فى هذه الحالة لا عقل ، وما من تفسير يكون ممكنا ، والفلسفة مقيدة بل ليست الفلسفة وحدها بل الأخلاقيات وكل شئ آخر أيضا . وإذا لم يكن هناك ارتقى وأولى حقا فلا يوجد شئ اسمه أفضل وأسوأ ، وسواء أن تكون قاتلا أو تكون قديسا ، والشر هو والخير سواء ، وبدل أن تسمى لنكون قديميين وسياسيين وفلاسفة يمكن بالمثل أن نلعب بالبلى لأن كل هذه القيم الخاصة بالأرضى والادنى هو مجرد أوهام ، أنها مجرد « طريقة الانسان في النظر الى الاشياء » .

اذن ليس لدى أسبنسر أى جواب عن السؤال . لماذا التنظيم الأكثر هو الأفضل . وهكذا نستدير أخيرا الى أرسطو وهو لعنة جواب . يرى أنه لا معنى للحديث عن التطور والتقدم والارتقى والادنى (إلا فى اطار العلاقة بغاية) لا يوجد شئ اسمه تقدم إلا اذا كان تقدما نحو شئ ، والجسم الذى يتحرك دون غرض فى خط مستقيم خلال المكان اللامتناهى لا يتقدم ، ويمكن أن يكون هنا أو على بعد ميل والأمران سيان وهو فى أى من الحالتين لتس أقرب الى أى شئ . ولكن اذا كان يتحرك نحو نقطة محددة فاننا يمكننا أن نسمى هذا تقدما . وكل ميل تتحركه يزداد اقترابا من غايته . وهكذا اذا كان يجب أن تكون لدينا فلسفة للتطور يجب أن تكون غائية . وإذا لم تكن الطبيعة تتقدم نحو غاية فلن يكون هناك شئ أقرب أو أبعد ، لا يوجد شئ اسمه ارتقى أو أدنى ، لا يوجد تطور . فما هى الغاية اذن ؟ يقول أرسطو أنها تحقق العقل ، ان الوجود الادنى هو العقل الخالد ولكن هذا ليس موجودا بل يجب أن يأتى الى الوجود انه يلعب نفسه بغموض على انه جاذبية لكن هذا أبعد ما يكون من غايته التى هى وجود العقل كمقل فى العالم ، وهو يزداد ثريا فى النباتات والحيوانات وهو يصل على نحو تقريبي فى الانسان الان الانسان هو العقل الموجود ولكن لا معنى فى

الكون للتوقف عندما يصل الى غاية (وهنا يأتى الامراض المعتاد على الخائية) ، ان الارضى هو الأكثر عقلانية والادنى هو الأقل عقلانية . لماذا اصلنا تسألنا : « لماذا يكون افضل ان تكون الأمور أكثر عقلانية ؟ » نجد اننا لا نستطيع ان نسأل مثل هذا السؤال ويكون سؤالنا عبثا لاننا نسأل عن سبب عقنى للعقل . ان التساؤل لماذا يكون من الافضل ان تكون الأمور عقلانية يعنى بكل بساطة : « لما يكون العقل عقلانيا ؟ » . ان الشك فيه لهو تناقض ذاتى او لمنطرح المسألة بطريقة أخرى : العقل هو المطلق ، والتساؤل لماذا يكون من الافضل ان تكون الأمور عقلانية يعنى ان المطلق يجب التعبير عنه فى اطار شىء يتجاوزه ومن ثم فإن العلم الحديث ليس فيه فلسفة للتطور على حين ان أرسطو كانت لديه مثل هذه الفلسفة (١) .

والفكرة الرئيسية فى وحدة الوجود هو ان كل شىء هو الله ، ببرودة الأرض الهية لانها تجل للرب . وهذه الفكرة طيبة وهى فى الحقيقة جوهريّة للفلسفة . ونحن نجد فيها أرسطو نفسه حيث ان العالم كله بالنسبة له هو تحقق العقل والعقل هو الله . ولكنها ايضا فكرة خطيرة اذا لم يعقّبها سلام للقيم مؤسس تأسيسا عقلانيا . ولا شك ان كل شىء موجود هو ربانى بمعنى ما من المعانى ولكن اذا تركنا الأمر عند هذا وسوف يقترب على أنه لما كان كل شىء الهيا بالتساوى الا يوجد ارقى وأدنى . لماذا كانت برودة الأرض مثل أقدمس انسان هو الله وليس هناك المزيد لنقوله فكيف اذن يكون القدس ارقى من برودة الأرض ؟ لماذا يناضل الانسان من أجل الانسياء الارقى اذ كانت كل الانسياء فى الواقع راقية بالتساوى ؟ لماذا يجب تجنب الشر اذا كان الشر تجليا لله شأنه فى هذا شأن الخير ؟ ان مجرد وحدة الوجود يجب ان تنتهى بالضرورة الى هذا الموقف الخطر ، وهذه النتائج الميتة تفسر السبب الذى يجعل الهندوكية بكل تفكيرها الرافى تنجح مكانا لعبادة البقر والثعابين وهى بكل رمعتها الخلقية التى لا شارة فيها تسمح فى داخلها بأشد أنواع الكراهية . كل هذه الصفات ترجع الى ان وحدة الوجود تضع الانسياء جنيها على قدم المساواة على أنها الهية .

(١) انظر : هـ . اس . ماكوران : مذهب هيجل فى المنطق الصورى .

المدخل : فصل عن تصور التطور وأما مدين له بالكثير بالنسبة

للفكرات السابقة .

وليست المسألة أن الهندوكية ليس فيها مذهب للتطور واعتقاد في الأرقى والأدنى . فكما يعرف الإنسان أنها تقر بالإيمان بأن النفس في تناسخات الأرواح المتعاقبة قد تصعد إلى الأعلى إلى أن تلحق بالمصدر المشترك للأشياء جميعا . ليس هناك على الأرجح جنس للإنسان متوحش حتى أنه لا يشعر بأن هناك أرقى وأدنى وأفضل وأسوأ في الأشياء . لكن النقطة المهمة هي أنه بالرغم من أن للهندوكية سلمها من القيم ومذهبها في التطور ليس مندها أساس عقلي لها وبالرغم من أن لديها فكرة الأرقى والأدنى فإنه لأن هذه الفكرة بلا أساس تجعلها تنزلق ولا (تقبض) على الفكرة اطلاقا ومن ثم تنحدر إلى القول أن كل شيء إلى بالتساوي . والفكرة القائلة أن كل شيء هو الله والفكرة القائلة أن هناك أرقى وأدنى في الأشياء متعارضتان وهما نظريتان غير متناستين من النظرة الخارجية السطحية ، ومع هذا فكلاهما ضروريان ومهمة الفلسفة التوفيق بينهما ، وهذا ما فعله أرسطو وفشلت الهندوكية في عمله . لقد أكتت الفكرتين كليهما ولكنها فشلت في التوحيد بينهما ، فهي تؤكد الآن فكرة منها وبعد فترة تؤكد الفكرة الأخرى ، وهذا مرتبط بطبيعة الحال بالتصور العام في التفكير الشرقي ، وهو مرتبط بالضبابية التي فيه . إن كل شيء مرئي ولكنه مرئي في ضبابية حيث تبدو كل الأشياء واحدا وحيث تتداخل الظلال ولا يكون لشيء حدود خارجية وحيث تلمح حتى الفروق الحيوية . وعلى هذا فإن التفكير الشرقي رغم أنه يحتوى بشكل ما على كل الأفكار الفلسفية لا يقبض على أية فكرة بكتلة يدية فإن قبضته ترتخي ولا تقبض على أي شيء . والهندوكية مثل العلم الحديث لها مذهبها في التطور ولكن ليس لديها أية فلسفة للتطور .

(٥) فلسفة الأخلاق

(١) الفرد :

تسود فلسفة الأخلاق عند أرسطو نغمة قوية من الاعتدال العملي . وبينما تتجاوز تعاليم أفلاطون الأخلاقية الحدود الحامية للحياة الإنسانية ومن ثم تضع في اليوتوبيات المثالية ، فإن أرسطو ينطلق لتقديم اقتراحات عملية . أنه يريد أن يتعامل مما هو الخير لكنه لا يقصد بهذا خيرا مثاليا يستحيل

تحقيقه على هذه الأرض بل الأخرى ذلك الخير الذى يجب تحقيقه فى كل الظروف التى يجد الناس أنفسهم فيها . وهكذا نجد أن نظريتى أفلاطون وأرسطو الأخلاقيتين إنما تعبران من خصائص الرجلين وطبيعتيهما . أن أفلاطون يحتقر عالم الحس ويسمى إلى أن يتجاوز تماما إلى ما وراء الحياة المشتركة للحواس . وأرسطو يحبه للواقع وما هو عينى يظل مرتبطا بحدود التجربة الانسانية الفعلية .

المشكلة الأولى فى فلسفة الأخلاق هى طبيعة الخير الأقصى ، أننا نرغب فى شيء من أجل شيء آخر ونحن نرغب هذا الشيء الآخر من أجل شيء ثالث . ولكن إذا كانت هذه السلسلة من الوسائل والغايات تستمر إلى ما لا نهاية إذن ملزم الرغبات كلها والأعمال كلها عقيمة وبلا هدف ، ولابد من وجود شيء واحد نرغبه لا من أجل شيء آخر بل نرغبه لجدارته هو . لها هى هذه الغاية فى ذاتها ، ما هو هذا الحد الأقصى الذى يستهدفه كل النشاط الإنسانى ؟

يقول أرسطو كل انسان ملتقى بشأن اسم هذه الغاية ، أنها السعادة أن ما يبحث عنه الناس جميعا وما هو دافع كل أفعالهم وما يرغبونه فى ذاته لا من أجل شيء آخر هو السعادة ، ولكن بالرغم من أنهم جميعا يتفقون فى الاسم فإنهم غير متفقين فيها عدا . والفلاسفة أنفسهم يخطئون كثيرا يشكك لا يقل عن الصرامة فى معنى كلمة السعادة هذه . بعضهم يقول أنها حياة اللذة وآخرون يقولون أنها تقوم فى التخلّى عن اللذات . البعض يوصى بنوع من الحياة وآخرون يوصون بنوع آخر منها .

وعلىنا أن نكرر هنا التحذير الضرورى الذى قلناه فى حالة أفلاطون الذى هو الآخر يسمى الخير الأقصى باسم السعادة . ولا يجب أن نخلط بمذهب أرسطو بمذهب المنفعة العامة كما فعلنا مع أفلاطون . أن النشاط الخلقى عادة ما يصاحب بشعور ذاتى بالمتعة . والأزمة الحديثة تعطى السعادة انطبعا بالشعور بالمتعة ولكن كانت عند اليونان نشاطا خلقيا . والعمل لا يكون خيرا عند أرسطو لأنه يشوب المتعة بل بالعكس أنه يسبب المحنة لأنه خير . وبمذهب مذهب المنظمة العملية إلى أن المتعة هى أساس القيمة الخلقية ، ولكن المتعة عند أرسطو هى نتيجة القيمة الخلقية . وهكذا عندما يقول لنا أن الخير الأقصى هو السعادة فأنه لا يقول لنا شيئا من طبيعتها بل كل ما هنالك

أن يطبق اسما جديدا عليها . ولا يزال علينا أن نتساءل من طبيعة الخير . وكما يقول هو نفسه كل فرد متفق حول الاسم نكن المشكلة الحقيقية هي محتوى هذا الاسم .

وحن أرسطو لهذه المشكلة ينبع من المبادئ العامة لفلسفته ، لقد رأينا في الطبيعة أن كل موجود له غاية محددة بالملائمة والحصول على هذه الغاية هو وظيفته الخاصة ، ومن ثم فإن الخير لكل موجود يجب أن يكون الاداء الشحيح لوظيفته الخاصة . ولا يقوم خير الإنسان في لذة الحواس فالاحساس هو الوظيفة النوعية للحيوانات لا الإنسان ، أما وظيفة الإنسان النوعية فهي العقل ، ومن ثم فإن نشاط العقل هو الخير الأقصى ، الخير للإنسان . وتقوم الأخلاقيات في حياة العقل . ولكن المقصود بهذه بالدقة هو ما سوف نتبينه .

ليس الإنسان حيوانا عقليا محسب ، فلما كان موجودا أرتى فانه يحتوى في داخله على ملكات الموجودات الأدنى أيضا . فهو مثل النباتات فاذا ومثل الحيوانات حساس ، فالانفعالات والشهوات جزء عضوى في طبيعته . ومن ثم فإن الفضيلة نوعان : الفضائل العقلية توجد في حياة العقل وحياة الفكرة والفلسفة ، وهذه الفضائل العقلية يسميها أرسطو الفضائل العقلية . ثانيا الفضائل الأخلاقية الملائمة تقوم في الخضاع الانفعالات والشهوات لسيطرة العقل . والفضائل العقلية هي الأعلى حيث تعمل الوظيفة النوعية للإنسان ولأن الإنسان العاقل يقبله الله الذي حياته هي حياة الفكر الخالص .

ولهذا تقوم السعادة في ربط الفضائل العقلية بالفضائل الأخلاقية وهي وحدها التي لها قيمة كبرى للإنسان . ومع هذا فبالرغم من أن أرسطو يضع السعادة في الفضيلة فانه بطريقته العملية المتسعة لا يتغافل من أن للخيرات الخارجية والظروف تأثيرا عميقا على السعادة ولا يستطيع أن يتجاهلها كما حاول الكليون . وهو لا يعتبر الأمور الخارجية لها قيمة في حد ذاتها ، لما هو خير في ذاته ، ما هو غاية في ذاتها هو وحده الفضيلة غير أن الخيرات الخارجية تساعد الإنسان في سعيه للفضيلة . أن الفقر والمرض والتفاسدة من جهة أخرى تثقل من جهوده ولهذا ، بالرغم من أنها

أمور خارجية في حد ذاتها فانها قد تكون وسيلة للخير ، ومن ثم لا يجب الحط من شأنها ونبذها . ان انشوات والاصغاء والصحة والحظ الجليل ليست هي السعادة لكنها شروط سلبية للسعادة وبها تكون السعادة في متناولنا وبدونها يكون احرازها صعبا ومن ثم فان لها قيمة .

ولا يفضل أرسطو القول عن الفضائل العقلية ولهذا يمكننا ان ننقل في التواني الموضوع الرئيسي لمذبة الاخلاقي وهو الفضائل الاخلاقية وهذه الفضائل تقوم في تحكم العقل في الانفعالات . ولقد كان سقراط مخطئا في تأييده للقول ان الفضيلة عقلية تماما وانها لا تحتاج الا للمعرفة وان الانسان اذا فكر بشكل سليم فانه يسلك بشكل سليم . ولقد نسي وجود الانفعالات التي لا يمكن السيطرة عليها بسهولة . فالانسان قد يزن الأمور بالعقل بشكل كامل وقد يشترط له عقله الى الطريق الصحيح لكن انفعالاته يمكن ان تكون لها اليد العليا وتحرفه منه فكيف إذن يمكن للعقل ان يحرز السيطرة على الشهوات ؟ بالممارسة فحسب . ليس هناك سوى الجهد المتواصل والتدريب المستمر للسيطرة على النفس وبهذا وحده يمكن استئناس الانفعالات فاذا خضعت لامر الانسان أصبح التحكم فيها مسألة عادة . ويفتح أرسطو كل تأكيد على أهمية العادة في الاخلاقيات فبالعادات الطيبة المهذبة وهذا يمكن للانسان ان يصبح خيرا .

فاذا كانت الفضيلة تقوم في سيطرة العقل على الشهوات فانها تتربى من مكونين : العقل والشهوة ، كلاهما يجب ان يكونا حاضرين ، يجب ان تكون هناك انفعالات حتى يمكن السيطرة عليها . ومن ثم فان المثال الزاهد لاستئصال الانفعالات تماما خاطيء كلية ، فانه يتفائل عن ان الصورة الارقى لا تستبعد الصورة الأدنى . وهذا عكس تصور الظهور — انها تتضمنها وتتجاوزها . ومثال الزهد ينسى ان الانفعالات هي جزء عضوي في الانسان وان تدميرها يعني جرح طبيعته بتدمير عضو من أعضائه الجوهرية ، والانفعالات والشهوات هي في الحقيقة هيولى الفضيلة والعقل صورتها وخطا نزعة الزهد قائم في انها تدمير هيولى الفضيلة وافترض ان الصورة يمكن ان تعف بذاتها . ان الفضيلة تعنى ان الشهوات يجب ان تخضع للسيطرة لا استئصالها . ومن ثم هناك طرفان يجب تجنبهما . فالطرف الأول هو محاولة استئصال الانفعالات والتطرف الآخر هو السماح لها بان تصل الى

الفوضى . الفضيلة تعنى الاعتدال وهى تقوم فى اقلية وسيلة السعادة فيها يتعلق بالانفعالات وعدم السباح لها أن تكون لها اليد العليا على العقل ، ومع هذا يجب ألا تكون بلا انفعالات وشهوات ، ومن هذا يترتب المذهب الارسطى المشهور من الفضيلة باعتبارها وسطا بين طرفين . وكل فضيلة تقع بين رذيلتين هما افراط وتفريط فى الشهوات فما هو المعيار هنا ؟ من الذى يحكم ؟ كيف يمكن لنا أن نعرف الوسط السليم فى أية مسألة ؟ ان القياسات الرياضية لن تساعدنا هنا . ليست المسألة رسم خط مستقيم من طرف الآخر وإيجاد النقطة المتوسطة بالقياس . وارسطو يرفض أن يضع قاعدة فى هذه المسألة ومن ثم فليست هناك قاعدة ذهنية نفضلها نستطيع أن نحدد الوسط الحق . وكل هذا يتوقف على الظروف وعلى الشخص نفسه . والوسط السليم فى حالة ما ليس هو الوسط السليم فى حالة أخرى ، وما هو معتدل عند انسان هو غير معتدل عند جاره ومن ثم فان المسألة متروكة لحكم الفرد الطيب . ومطلوب نوع من الحس الممتاز لمعرفة الوسط وهو ما يسميه ارسطو « البصيرة » وهذه البصيرة هى علة ومعلول الفضيلة معا . انها علة الفضيلة لأن من لديه البصيرة يعرف ما يجب أن يفعله ، وهى معلول الفضيلة لأنها لا تتطور الا بالمحاولة ، والفضيلة تجعل الفضيلة سهلة وفى كل مرة يقرر الانسان باستخدام بصيرته ما هو الوسط بشكل صحيح يسهل عليه أكثر الفصل فى المسألة فى المرة التالية .

ولم يحاول ارسطو أن يقوم بتصنيف نسقى للفضائل كما حاول افلاطون فمكن هذه الخطاطية ضد الطابع العملى لفكره . انه يرى أن الحياة معقدة للغاية حتى أنها لا يجب تناولها بهذه الطريقة . والوسط الصحيح يختلف فى كل حالة مخلفة ولهذا توجد فضائل عديدة بقدر ما فى الحياة من ظروف ولهذا فان قائمة الفضائل عنده ليس مقصودا بها أن تكون قائمة شاملة انها مجرد تصوير وبالرغم من أن عدد الفضائل لا يتناهى الا أن هناك أنواعا من الفعل الخير محددة تماما لها اهمية دائمة فى الحياة حتى أصبح أسماء . وبمثال لبعض هذه الفضائل يصور ارسطو مذهبه فى الوسط . مثلا الشجاعة هى وسط بين الجبن والتهور ، أى أن الجبن هو نقص البسالة والتهور افراط فى البسالة والشجاعة هى الوسط المعقول . والكرم هو وسط بين البخل والتبذير والطبع الجليل هو وسط بين فقدان

الروح والغضب والادب وسط بين الوقاحة والخشوع والتواضع وسط بين التجرد من الخجل والحياء واعتدال المزاج وسط بين فقدان الاحساس والانخراط في الشهوات .

ولا تكاد العدالة ترد في هذه الخطاطية ، فهي فضيلة الدولة اكثر منها فضيلة الفرد ولقد ظن البعض ان المخصص لها في « فلسفة الاخلاق » قد وضع خطأ . والعدالة نوعان : عدالة توزيع وعدالة تصحيح . والفكرة الاساسية في العدالة هي تخصيص المزايا والمساوىء حسب الاستحقاق . وعدالة التوزيع هو اسباغ التكريم والمكافآت وفق قيمة الافراد المستحقين . وعدالة التصحيح تتناول الجزاء والعقاب فاذا حصل الانسان غدية دون وجه حق فان الاشياء يجب ان تتعادل بان تفرض عليه مساوىء مثالة . وعلى أية حال . العدالة هي مبدأ عام وما من مبدأ عام مكلف لتعقد الحياة . ولا يمكن التكهّن بالحالات الخاصة ، والتعديل الضروري للعلاقات الانسانية الناتج من هذه القضية هو المساواة .

وأرسطو من دعاة حرية الارادة . وهو يفترض على سقراط ان نظرية سقراط في الفضيلة ترقى من الناحية العملية الى افكار الحرية . فعند سقراط ان من يفكر بسداد (يجب بالضرورة) ان يسلك بسداد . واذا لم يستطع ان يختار الشر فانه لا يستطيع ان يختار الخير لان الانسان ذا التفكير السديد لا يفعل السداد بالارادة بل بالضرورة . ويؤمن أرسطو — بالعكس — ان الانسان له حرية اختيار الخير والشر . ومذهب سقراط يجعل كل الامعال غير ارادية ولكن في رأى أرسطو الامعال التي تؤدي تحت الارغام غير ارادية . وعلى أية حال لم يقين الصعاب الخاصة في نظرية حرية الارادة التي جعلتها في العمود الحديثة من اكبر المضلات الدائمة ، الفلسفية ، ومن ثم فان تناوله للموضوع ليست له قيمة بالنسبة لنا .

(ب) السدولة :

السياسة ليست موضوعاً منفصلاً عن فلسفة الاخلاق انها ليست منوى قسم آخر من الموضوع نفسه وليس هذا لتعصب لأن السياسة هي فلسفة اخلاق الدولة مقابل اخلاق الفرد بل لأن اخلاقيات الفرد تنفيها حقا في الدولة

وهي مستحيلة بدونها . ويتفق أرسطو مع افلاطون في أن موضوع الدولة هو الفضيلة والسعادة الخاصتين بالمواطنين وهما مستحيلتان إلا في الدولة ، فالإنسان هو حيوان سياسى بالطبيعة وبرهان هذا امطالكة للحديث الذى يكون بلا قيمة الا لكان اجتماعى ، وتعبير « بالطبيعة » يعنى هنا نفس المعنى الذى في جميع فلسفة أرسطو ، وهو يعنى أن الدولة هي غاية الفرد وأن النشاط في الدولة هو جزء من الوظيفة الجوهرية للإنسان ، والدولة هي في الواقع الصورة حيث الفرد هو الهوى . والدولة تقدم التربية في الفضيلة والفرص الضرورية لممارستها وبدونها لن يكون الإنسان انسانا على الاطلاق ، فانه يكون حيوانا متوحشا .

والأصل التاريخي للدولة يجده أرسطو في الأسرة . أولا يوجد انفراد ويجد الفرد لنفسه رفقا وتثا الأسرة . والأسرة — في رأى أرسطو — تشمل العبيد : فهو مثل افلاطون لا يرى خطأ في نظام العبودية . وعندما يتحد عدد من الأسر تتطور الى جماعة ريفية ويتجمع عدد من الجماعات الريفية في المدينة أو الدولة . وبطبيعة الحال لا تمتد الفكرة اليونانية عن الدولة خارج نطاق المدينة .

مثل هذا هو اذن الأصل التاريخي للدولة ولكن مما له أهمية كبرى لفهم هذا الأصل فان هذا التساؤل من الأصل التاريخي لا شأن له — في نظر أرسطو بالمسألة الأكثر أهمية عن ماهية الدولة . ان الدولة ليست مجرد تجمع ألى للأسرة والجماعات الريفية ، و (طبيعة) الدولة لا يمكن تفسيرها بهذه الطريقة ، فبالرغم من أن الأسرة سابقة على الدولة في الزمن فان الدولة سابقة على الأسرة وعلى الفرد من ناحية الفكر وفي الواقع الآن الدولة هي الغاية والغاية دائمة سابقة على ما تكون هي لأن الدولة هي الغاية والغاية دائمة سابقة على ما تكون هي بالنسبة له غاية . ان الدولة كصورة سابقة على الأسرة كهبولى وبففس الطريقة الأسرة سابقة على الفرد . ولما كان تفسير الانشياء لا يكون ممكنا إلا بالغاية فان الغاية هي التي تفسر البداية ، والدولة هي التي تفسر الأسرة وليس العكس . لهذا فان الطبيعة الحققة للدولة ليس انها محصلة كلية للأفراد فهي ليست مثل حكومة الرمال التي هي جماع الحبات . ان الدولة جهاز عضوى حقيقى وأرباط الجزء بالجزء ليس أليا بل عضويا .

ان الدولة حياة خاصة بها وأعضائها لهم حيواتهم الخاصة واردة في الحياة الأرقى للدولة . وكل أجزاء الجهاز العضوي هي نفسها أجهزة عضوية ولما كان الفرق بين العضوي وغير العضوي هو أن العضوي غايته في ذاته بينما غير العضوي غايته خارجية بالنسبة له فان هذا يعنى ان الدولة غاية في ذاتها وإن الفرد غاية في ذاته وإن الغاية الأولى تتضمن الغاية الثانية . وربما نعبر عن الفكرة نفسها بشكل آخر فنقول انه في الدولة يجب اعتبار الكل والأجزاء على أنها أشياء حقيقية لها حيواتها الخاصة كفايات ولها حقوق متساوية ، وبالتالي هناك نوعان من الآراء من طبيعة الدولة وهما خاطئان في رأى أرسطو . الرأى الأول : يستند الى تأكيد حقيقة الأجزاء لكنه ينكر الكل أو يعترف بأن الفرد غاية في ذاته لكنه ينكر أن تكون للدولة كشكل غاية أو أن لها حياة منفصلة خاصة بها . والرأى الثانى : الخاطئ هو بالعكس ويقوم في انه لا يعطى الحقيقة الا للدولة ككل وينكر حقيقة الأجزاء أى الأفراد . والقول بأن الدولة هي مجرد تجميع ألى للأفراد وأنها تتكون من جماع للأفراد أو الأسر من أجل الحماية والمصلحة وأنها لا توجد الا من أجل هذه الأفراض هي أمثلة على الرأى الأول الخاطئ ، فمثل هذا الرأى يلحق الدولة بالفرد وتعامل الدولة كملجأ خارجى لضمان الحياة أو الملكية أو ملامة الفرد . ان الفرد لن يوجد الا من أجل الفرد وليس غاية في ذاتها والفرد وحده هو الحقيقى والدولة هي غير الحقيقة لأنها مجرد تجميع للأفراد . وهذا الرأى ينسب أن الدولة جهاز عضوي وينسب كل ما يتضمنه هذا الجهاز العضوي . وأرسطو كان ولا بد — على هذه الأسس — سيندد بنظرية العقد الاجتماعي الشائعة في القرن الثامن عشر وكذلك كان سيندد بالمثل بالنزعة الفردية المحدثه من أن الدولة لا توجد الا لضمان أن حرية الفرد لا تضمن إلا بحق الأفراد الآخرين في الحرية نفسها ، والرأى الآخر تصوره الدولة المثالية عند أفلاطون . فلما كانت الأشياء التي قد ناقشناها فنكر حقيقة الشكل نجد رأى أفلاطون بالعكس ينكر حقيقة الأجزاء فعنده أن الفرد ليس شيئاً والدولة كل شيء ، تتم التضحية القائمة بالفرد لصالح الدولة وهو لا يوجد الا (من أجل) الدولة ومن هنا يخطئ أفلاطون في إقامة الدولة على أنها الغاية الوحيدة وينكر أن الفرد هو غاية في ذاته . لقد تصور أفلاطون أن الدولة

وحدة متجانسة فيها تختفى الأجزاء آتفاء تاما .، لكن الرأى الحق هو أن الدولة كجهاز مضموى هى وحدة تحتوى التغاير . أنها متماسكة لكنها متغايرة . وقد أخطأ أفلاطون أيضا بصدد رأيه فى الأسرة خطأه فى رأيه فى الفرد .، أن أرسطو يرى أن الأسرة مثل الفرد هى جزء حقيقى من كل اجتماعى . أنها جهاز مضموى داخل جهاز مضموى ، وهى على هذا النحو غاية فى ذاتها ولها جداراتها الخاصة ولا يمكن أن تطمس ، غير أن أفلاطون استهدف نحو الأسرة لصالح الدولة وهو باقتراحه شيوعية الزوجات وتربية الأطفال فى حصانات القولة بعد عام من مولد الطفل كال ضربة مبيتة للجزء الجوهرى فى تنظيم الدولة ، ومن ثم فإن أرسطو يؤكد نظام الأسرة الأعلى أساسا عاطفى بل على أساس فلسفى .

ولا يقدم أرسطو تصنيفا شاملا الأنواع الدولة المختلفة لأن أشكال الحكومة قد تكون مختلفة حسب الظروف التى تسببها . وتصنيفه مقصود به أن يحتوى فحسب على الأنماط البارزة .، وهو يرى أن هناك ستة من هذه الأنماط ثلاثة منها حسنة ، والثلاثة الأخرى سيئة لأنها فسادات الأنماط الثلاثة الحسنة . وهذه هى : (١) الملكية حكم الشخص الواحد بفضل أنه أرقى فى الحكمة من جميع رفاقه حتى أنه يحكمهم ، وفساد الملكية هو (٢) الطغيان ، حكم الشخص الواحد لا القائم على الحكمة والمقدرة بل على القوة . والنمط الخير الثانى هو (٣) الأرستقراطية وهى حكم القلة الأحكم والأفضل وشكلها الفاسد هو (٤) الأوليجارشية أو حكم القلة الغنية والقوية . (٥) الجهورية الدستورية أو التيموقراطية تنشأ حيث يكون لدى المواطنين جميعا قدرات متساوية عادلة حيث لا بروز لفرد أو طبقة حتى أن الجميع يشتركون فى الحكم ، والشكل الفاسد لها هو (٦) الديمقراطية فبالرغم من أنها حكم الأغلبية والكثره فانها تتميز أكثر بأنها حكم الفقراء .

وأرسطو على عكس أفلاطون لا يصور دولة مثالية .، وهو يرى أنه ما من دولة واحدة هى فى ذاتها الأمثل ، وكل شىء يجب أن يتوقف على الظروف .، فما هو أفضل الدول فى عصر وبلد لا يكون أفضلها فى عصر آخر وبلد آخر . زيادة على ذلك من البحث بحث الدساتير الليتوبية .، أن ما يهم فحسب عقل أرسطو السوى والمتزن هو نوع الدستور الذى نأمل بالفعل أن نحققه . ومن بين أشكال الحكم الثلاثة للحسنة يعد الملكية أفضلها من الناحية النظرية .

ان حكم الانسنان الحكيم والعدل على نحو كامل سسيكون افضل من أى شىء آخر . ولكن يجب أن نطلع من هذا لأن هذا غير عملى لمثل هؤلاء الأفراد الكاملون لا وجود لهم ، وليس الا بين الشعوب البدائية نجد البطل ، الانسان الذى ترفعه جدارته الخلقية الكاملة فوق رفاهه حتى انه يحكم على نحو طبيعى . والدولة الفاضلة الغالبة هى الأرستقراطية وتأتى فى الآخر — فى رأى أرسطو — الجمهورية الدستورية التى ربما تكون أفضل الدول الثلاثة للاحتياجات الخاصة ومستوى تطور الدول — المدن اليونانية .

(٦) علم الجمال أو نظرية الفن

ليس لدى افلاطون فلسفة نسقية فى الفن وآراؤه يجب جمعها من مصادر متناثرة . وأرسطو بالمثل لا يكاد يكون له مذهب وأن كانت آراؤه أكثر ترابطا وبالرغم من أنه خصص دراسة نوعية هى « فن الشعر » لهذا الموضوع . وهذا الكتاب الذى انحدر اليه فى شكل متاثر خاص كله للشعر وحتى فى الشعر نجد التفصيل قاصرا على الدراما . وما يجده من أرسطو عن موضوع علم الجمال يمكن تقسيمه تقسيما مجا الى قسمين . الأول : تأملات عن طبيعة ودلالة الفن بصفة عامة والثانى : تطبيق أكثر تفصيلا لهذه المبادئ على فن الشعر . وسوف نتناول هذين القسمين من الآراء بهذا الترتيب .

وحتى نمعرف ماهية الفن يجب أولا أن نمعرف ما ليس بفن ، انه يجب تمييزه عن أوجه النشاط المتشعبة . أولا الفن يتميز عن الأخلاقيات فى أن الأخلاقيات معنية بالفعل والفن معنى بالانتاج . تقوم الأخلاقيات فى النشاط ذاته ، ويقوم الفن فى ذلك الذى ينتجه النشاط ، ومن ثم فإن الحالة العقلية للمثل ودوافعه ومشاعره الخ . هامة فى الأخلاق لأنها جزء من الفعل ذاته لكنها لا أهمية لها فى الفن فالشئ الجوهرى الوحيد هو أن يكون العمل الفنى جيدا مهما كان انتاجه . ثانيا : يتميز الفن من نشاط الطبيعة وإن كان يشبهها فى جوانب عدة ، أن الكائنات العضوية تنتج نوعها وفيما يتعلق بالانتاج فإن التوالد يشبه الفن لكن التوالد لا ينتج فى الكائن الحي إلا ذاته فالثبات ينتج نباتا والانسان ينتج انسانا . لكن الفنان ينتج شيئا مغايفا تماما عن نفسه ، أنه ينتج قصيدة أو صورة أو تمثالا .

والفن نوعان : نوع يستهدف استكمال عمل الطبيعة ونوع يستهدف خلق شيء جديد ، خلق عالم خيالى خاص به يكون نسخة من العالم الواقعى . .
 فى الحالة الأولى نجد فنونا مثل من الطب . فحيث تفشل الطبيعة فى تقديم جسم سليم ، يساعد الطبيب الطبيعة ويكمل عملها الذى بذلته . . وفى الحالة الثانية نصل الى ما يسمى فى الأزمنة الحديثة الفنون الجميلة وهو سميها أرسطو فنون المحاكاة . . لقد رأينا أن أفلاطون يعد الفن محاكيا وأن مثل هذا رأى غير مقنع تماما . . وأرسطو يستخدم الكلمة نفسها التى ربما استعارها من أفلاطون ولكن معناه ليس هو نفس معنى أفلاطون كما أنه لا يقع فى الأخطاء عينها . . أنه وهو يسمى الفن محاكيا لا يضع فى باله أن الفن يقلد تماما الأشياء الطبيعية وتؤكد هذا فهو يسمى الموسيقى أكثر الفنون مدعاة للمحاكاة بينما الموسيقى بمعنى المحاكاة هى أبعد الفنون من المحاكاة . . أن الرسام يمكن أن يعد مقلدا للأشجار أو الأنهار أو الناس لكن الموسيقى يفتح فى معظم أبعاده شيئا لا يشبه أى شيء فى الطبيعة . . وما يقصده أرسطو أن الفنان يحاكي لا الموضوع الحسى بل ما يسميه أفلاطون المثال . . وهكذا فإن الفن ليس نسخة لنسخة بعبارة أفلاطون ، أنه نسخة للأصل . . وموضوعه ليس هذا الشيء الجزئى أو ذاك بل الشكل الذى يظهر نفسه فى الجزئى ، أن الفن يضى طابعا مثاليا على الطبيعة أى أنه يرى المثال فيها . . الفن يعتبر الشيء الجزئى لا كشيء جزئى بل يتناوله فى جوانبه الكلية على أنه تجسيد مفلات لفكرة خالدة . . وهكذا فإن النحات لا يصور الانسان الفرد بل بالأحرى نمط الانسان ، كمال هذا النوع . . والأمركذلك — فى الأزمنة الحديثة — فإن مصور الصور الشخصية ليس مهتما برسم صورة صادقة لا نموذجية بل يتخذ النموذج كإلهام له ويستمسك بالمناهية الجوهرية والخالدة ، يستمسك بالفكرة المثالية أو الكل الذى يراه يشع من خلال الخامات الحسية حيث هو سجين فيها — ومهمته هو تحرير الكل من هذا السجن . . أن الانسان العادى لا يرى الا الشيء الجزئى . . أما الفنان فيرى الكل فى الجزئى وكل شيء جزئى هو مركب من البؤلى والصورة ، من الجزئى والكل . . ومهمة الفن عرض ما هو كلى فى هذا المركب .

وعلى هذا فإن الشعر أكثر صدقا وأكثر فلسفة من التاريخ لأن التاريخ لا يتناول الا الجزئى كجزئى ، أنه لا يحكى لنا الا (الواقعة) لا يحل لنا إلا ما حدث .

وحقيقته هي مجرد الدقة ، وليست فيه — كما هي الفن — الحقيقة البحتة والخالدة . انه لا يتناول المثال وهو لا يقدم لنا سوى المعرفة بشيء لأنه حدث ولى وهو شيء متناه ، وموضوعه عابر ومتلاشي وهو لا يهتم الا بالحوادث العابرة . لكن موضوع الفن هو تلك الماهية الداخلية للأشياء والحوادث ، تلك الماهية التي لا تتلاشى وحيث الأشياء والأحداث مجرد غطاء خارجي لها . لهذا اذا كان علينا أن نرتب الفلسفة والفن والتاريخ بترتيب نبالتها الجوهرية وصدقها فاننا يجب ان نضع الفلسفة في المقدمة لان موضوعها هو الكل كما هو في ذاته ، الكل الخالص . وعلينا ان نضع الفن في المرتبة الثانية لان موضوعه هو الكل في الجزئ ، والتاريخ في المرتبة الأخيرة لأنه لا يتناول الا الجزئ كجزئ . ومع هذا لما كان كل شيء وفي العالم له وظيفته الحق ويخطيء اذا سعى الى أداء وظائف شيء آخر فان الفن — في رأي أرسطو — يجب ألا يحاول أن يؤدي وظيفة الفلسفة ، لا يجب على الفن أن يتناول الكل المجرد ، وعلى الشاعر ألا يستخدم نظمه كحامل للفكر التجريبي . ان مجاله الحق هو الكل كما يظهر ويتجلى في الجزئ وليس الكل ككل في حد ذاته . ولهذا السبب فان أرسطو يحظر الشعر التعليمي مقصيدة مثل مقصيدة أمبيدوكليس الذي يعبر عن مذهبه الفلسفي بلا وزن ليست في الحقيقة شعرا على الإطلاق . انها فلسفة منطلومة . ومن ثم فان الفن أدنى من الفلسفة ، أما الحقيقة المطلقة ، الماهية الباطنية للعالم فهي الفكر ، العقل ، الكل . وتأمل هذه الحقيقة هو موضوع الفلسفة والفن ، لكن الفن يرى المطلق لا في حقيقته النهائية بل مغلفا في ثوب حسي . ان الفلسفة ترى المطلق كما هو في ذاته ، في طبيعته الخاصة ، في حقيقته الكاملة ، انها تراه في ماهية الجوهرية ككبر ، لهذا فان الفلسفة هي الحقيقة الكاملة . ولكن هذا لا يعني أن الفن مفروض فيه أنه لا شأن له بالحقيقة المطلقة . ان كون الفلسفة أرقى من الفن لا يترتب عليه أن الانسان لا يجب أن يكتب الفنان في داخله لكي يرقى الى الفلسفة ، فمن الأفكار الجوهرية في الفلسفة الأرسطية أنه في سلم الوجود حتى الصورة الأدنى هي غاية في ذاتها ولها حقيقتها المطلقة ، وأوجه النشاط الأرقى تعترض الأدنى وتتوهم عليها . ان الأرقى يتضمن الأدنى ، والأدنى باعتباره جزءا عضويا في وجوده لا يمكن استئصاله بدون أن يصيب الكل . وكبت الفن لصالح الفلسفة خطأ مماثل تماما للخطأ الأخلاقي بشأن الزهد . لقد رأينا

ونحن نتناول فلسفة الأخلاق عند أرسطو أنه بالرغم من أن نشاط العقل له أكبر تقدير، فإن محاولة استئصال العواطف والأنفعالات ممنوعة باعتبار أن هذا أمر خاطيء . وهكذا الأمر هنا بالرغم من أن الفلسفة هي تاج النشاط الروحي للإنسان فإن للفن جدارة وهو غاية مطلقة في حد ذاتها ، وهي نقطة لم يستطع أفلاطون أن يقبضها . وفي الجهاز العضوي الإنساني تعد الرأس هي العضو الرئيسي من بين جميع الأعضاء لكن الإنسان لا يقطع اليد لأنها ليست الرأس .

ماذا أتينا الآن لتناول أرسطو الخاص لفن الشعر فإننا يمكننا أن نلاحظ أنه يركز انتباهه في معظمه على الدراما . ولا يهم ما إذا كانت حبكة الدراما تاريخية أو خيالية ، لأن موضوع الفن ، أي عرض ما هو كلى ، يمكن التوصل إليه في سلسلة من الأحداث الخيالية يمثل ما يمكن التوصل إليه في سلسلة من الأحداث الواقعية ، أن موضوع الدراما ليس الدقة الواقعية بل الحقيقة ، ليس الوقائع بل المثال .

والدراما نوعان : تراجيديا وكوميديا ، التراجيديا تعرض الشرائع الأكثر نبلا في الإنسانية . والكوميديا تعرض الشرائع الأسوأ في الإنسانية . ويجب فهم هذه الملاحظة بعناية شديدة فهي لا تعنى أن بطل التراجيديا من الضروري أن يكون خيرا وطيبا بالمعنى العادى بل يمكن أن يكون حتى رجلا شريفا لكن النقطة الجوهرية هي أنه بمعنى ما من المعانى يجب أن يكون شخصيته عظيمة ، أنه لا يمكن أن يكون شخصيته نكرة أو أمة . ليكون طيبا أو سيئا لكن يجب تصويره في حالة من العظمة والرفعة . إن شيطان الشاعر البريطاني ملتون ليس طيبا لكنه عظيم وهو موضوع ملائم لكتلة تراجيديا . وقوة تفكير أرسطو هنا ليس أمرا لا معنى له إنما هو وضع وحقر لا يصلح إطلاقا أساسا للتراجيديا . ومعظم الصحافة المحدثه قد شوهت كلمة التراجيديا هذه . فعندما ينسحق إنسان تعس تحت مجلات قطار تنشر الصحف الخير تحت عنوان « تراجيديا مخيفة » أن مثل هذه الحادثة قد تكون جزئية وقد تكون مخيفة وقد تكون مرعبة لكنها ليست تراجيدية . أن التراجيديا تتناول — دون شك المعاناة لكن لا يوجد شيء عظيم يدمو إلى النبل في هذه المعاناة والتراجيديا معنية بمعاناة العظمة ،

وينفخ الطريقة لا يمتد أرسطو أن البطل الكوميدي هو بالضرورة انسان وقد بل هو على الجملة مخلوق تعكس بلا أهمية ، وقد تكون له جدارته ولكن هناك شيء وضعي وحقير فيه يجعلنا نضحك .

إن التراجيديا تحمل معها تطهيرا للنفس من خلال الشفقة والرهبة أو الخوف . إن الأشياء الوضيعة أو الحقيرة أو المخيلة لا تجعلنا أصحاب نبالة لكن مرض أشكال المعاناة الشديدة العظيمة والتراجيدية أنها يبعث في المشاهد الشفقة والرهبة والخوف اللذين يطهران روحه ويجعلها نقية وصلبة . وهذه فكرة نافذة عظيم ونفاذ الرؤية . ويرى بعض الدراسين أن نظرية أرسطو تعنى أن النفس تتطهر لا (من خلال) الشفقة والخوف بل (من) الشفقة والخوف وأنها بالتخلص من هذه العواطف والاتفعالات غير الجميلة إنما نكون سعداء وهم يقيمون تحليلاتهم على أساس اشتغالي لغوي ، وقد تكون هذه الآراء آراء ناس عظام في دراستهم غير أن فهمهم للفن محدود . ومثل هذه النظرية يجعل من نقد أرسطو العظيم والنفاذ فناعة جوفاء خالية من المعنى .

(٧) تقدير نقدي لفلسفة أرسطو

ليس من الضروري اتفاق الكثير من الوقت في نقد أرسطو بمثل ما فعلنا مع افلاطون وذلك لسببين : أولا ، أن افلاطون بعظمته الواضحة قد وقع في الخطاء يجب التفوية بها على حين أنه ليس لدينا إلا نقد عكسي بسيط لأرسطو .

ثانيا ، الخطأ الرئيسي في أرسطو هو ثنائية تكاد تكون هي الثنائية التي عند افلاطون وما قبل من افلاطون لا يحتاج إلا لتطبيق قصير في حالة أرسطو .

في الأساس نجد أن فلسفة أرسطو هي نفسها فلسفة افلاطون مع ازالة بعض اشكال القصور والعجاجة . لقد كان افلاطون هو مؤسس الفلسفة المثل ولكن المثالية امتزجت على يديه بأشياء غير جوهرية ونمت مع وجود زوائد طفيلية . فتنظيرته العجة في النفس باعتبارها شيئا يدخل ويخرج

بالقوة من الجسم وآرائه في التناسخ والتذكر وإيمانه بأن هذا (الشيء) تستطيع النفس أن تبعد عنه إلى مسافة بعيدة حتى تتبين المثل هذه (الأشياء) وفوق كل شيء فإن حذر هذه الأمور جميعاً هو الخلط بين الواقع والوجود مع ما في هذا من الخط من شأن الكل إلى مجرد جزئى — وهذه هي الأمور غير الجوهرية التى — ربط بها أفلاطون مثاليته الجوهرية . ولقد أخذ أرسطو على عاتقه أن يتناول النظرية الخالصة للمثل — وأن لم يكن — تحت هذا الاسم — وتطهيرها من هذه الشوائب وطرحها على كوم النفايات وتنقية ذهب أفلاطون مما علق به من أثرية ، الفكر ، الكل ، المثال ، الصورة — سمه ما نشاء — هذا هو الحقيقة الكبرى ، أنه أساس العالم ، أنه جذر الأشياء جميعاً . وهذا كان رأى كل من أفلاطون وأرسطو . ولكن بينما أفلاطون باستخلاص الصور العقلية من الكل وتصوره أنها توجد بمعزل في عالم خاص بها ومن ثم يمكن أن تعيشها صورة النفس الجوابية ، فإن أرسطو رأى أن هذا يعنى معاملة الفكر كما لو كان شيئاً وتحويله إلى مجرد شيء جزئى من جزيئ . ولقد رأى أن الكل رغم أنه حقيقى ليس له وجود في عالم خاص به ، بل ليس له وجود إلا في (هذا) العالم ، كمجرد مبدأ صوري تشكيلي للأشياء الجزئية . وهذا هو المفتاح الرئيسى في فلسفته ، ولهذا فإنه يسجل تقدمها هائلاً على أفلاطون ومذهبه هو المثالية اليونانية الكاملة والمتكاملة . أنها الذروة التى وصلت لها فلسفة اليونان ، أن فلسفة أرسطو هي زهوة الفكر السابق كلة وماهيته وخلاصة الروح الفلسفية اليونانية وجماع كل ما هو طيب عند أسلافه وطرح كل ما هو خاطئ ونافه . ولم يكن ممكناً للروح اليونانية أن تتقدم أكثر والتطور الوحق لم يكن إلا انهياراً وفي الحقيقة أصبحت على هذا النحو .

ويستحق أرسطو أيضاً الجدارة في أنه قدم الفلسفة الوحيدة في التطور التى رآها العالم مع استثناء فلسفة التطور عند هيجل ولم يتمكن هيجل من أن يجد نظرية أكثر جدادة في التطور إلا بعد أن سار إلى حد كبير على آثار أرسطو ، وربما كان هذا أكثر إسهامات أرسطو في الفكر أصالة . ومع هذا فإن عناصر المشكلة قد استمدتها من أسلافه وأن لم يستند حلها . لقد عذبت مشكلة الضرورة الفكر اليونانى منذ أقدم العصور . ولقد فشلت في حلها فلسفة هيرقليطس حيث كانت بارزة بالكبر قدر . لقد شحذ

هيرقليطس وأتباعه اذعانهم لاكتشاف كيف تكون الصيرورة ممكنة .. ولكن حتى لو كانوا قد حلوا حتى هذه المشكلة الثانوية فإن السؤال الأكبر لا يزال قائما في الخلفية وهو (ما الذى تعنيه هذه الصيرورة ؟) ان الصيرورة عندهم لم تكن الا تغير لا معنى له ، ولم تكن تطورا ، وصيرورة العالم كانت تيارا لا نهاية له من الاحداث العقيمة التى بلا هدف ، ليست سوى « قصة يروها ابله وهى مليئة بالصخب والعنف ولا تعنى شيئا » (١) . ولم يسأل أرسطو نفسه محسب كيف تكون الصيرورة ممكنة . لقد بين أن للصيرورة معنى وانها تعنى شيئا وأن صيرورة العالم هى تطور منظم مقلبا نحو غاية معقولة (٢) .

ولكن بالرغم من أن فلسفة أرسطو هى أكبر عرض للحقيقة فى العصور القديمة فإنه لا يمكن تقبلها على أنها شيء نهائى لا خطأ فيه . وما لا شك فيه أنه ما من فلسفة يمكن أن تكون نهائية ، ودعونا نطبق اختبارنا المزدوج . هل يفسر مذهب العالم وهل يفسر نفسه ؟ أولا : هل يفسر العالم ؟ ان سبيل فشل أفلاطون هنا هو ثنائية مذهبه بين الحس والفكر ، بين الهولى والمثل . ولقد كان من المستحيل استخلاص العالم من المثل لأنها منفصلة عن العالم انفصالا تاما .. والهوة كبيرة حتى أنه لا يمكن ميورها ، فالمادة والمثل متباعدان ولا يمكن التقريب بينهما ، ولقد تبين أرسطو هذه الثنائية فى أفلاطون وحاول تجاوزها ، فقال أن الكلى والجزئى لا يوجدان متباعدين فى عالمين مختلفين . ليس المثل شيئا هنا والمادة شيئا هناك حتى أن هذين اللذين لا يلتقيان يجب أن ينضجا بالقوة وعلى نحو آلى لتكوين عالم ، ان الكلى والجزئى ، الهولى والصورة لا انفصالان ، والرابطة بينهما ليست آلية بل عضوية . وهكذا جرى الاقرار بثنائية أفلاطون وجرى تنفيذها .. ولكن هل يمكن تجاوزها هنا ؟ الجواب يجب أن يكون بالسلب فليس يكفى (بقوة الارغام) التقرب بين الهولى والصورة وتأكيد أنها لا انفصالان بينما يظلان من ناحية المبدأ ذاتيتين منفصلتين ، فإذا كان المطلق هو الصورة فإن الهولى يجب أن تشق من الصورة فهى ليست سوى اسقاط وتجل للصورة ويجب تبين أن الصورة لا تكفى بأن لا تعمل الهولى محسب بل هى تنجحها . فإذا أكدنا أن

(١) هذه الجملة لشييكسبير ثم استشهد منها الروائى الأمريكى المعاصر وليم فوكسر عنوان روايته « الصخب والعنف » . (المترجم) .

الحقيقة الأولية واحدة هي الصورة اذن يجب ان نبرهن على أن كل شيء آخر في العالم بما في ذلك الهوى يظهر من ذلك الوجود الأولى ، فاما أن الهوى تظهر من الصورة أو أنها لا تظهر منها فإذا كانت تظهر منها فإن هذا الظهور يجب أن يعرض . وإذا كانت لا تظهر . اذن فإن الصورة ليست هي الحقيقة المطلقة الوحيدة ، لأن الهوى هي جوهر مطلق أولى غير مشتق من شيء آخر وعلى نفس القدر من التساوى مع الصورة . وفي تلك الحالة لدينا يجب أن يكون لدينا وجودان مطلقان حقيقيان متساويان كل منهما غير مشتق من الآخر ويعيشان جنباً إلى جنب من بدء الأزل . وهذه ثنائية وهذا هو القصور في أرسطو . فهو لا يكتفى بعدم اشتقاق الهوى من الصورة بل واضح أنه لا يرى ضرورة لهذا ، ومن المحتمل أنه يحتج ضد أية محاولة للقيام بهذا ، لأنه عندما يوجد بين العنصرين الصورية والثانية والفاعلة — تاركا العلة المادية — فإن هذا مساو لتأكيد أن الهوى (لا يمكن) ان تشتق من الصورة . ومن ثم فإن ثنائيته متعددة ومقصودة .

يقول أرسطو أن العالم مؤلف من الهوى والصورة . فمن أين تأتي هذه الهوى ؟ وفي مذهب الهوى لا تنبعث من الصورة ولهذا لا نستطيع أن نستفج سوى أن وجودها في ذاتها بالكلية أي أنها جوهر ، حقيقة مطلقة . وهذا غير متفق بالمرّة مع تأكيد أرسطو أنها في ذاتها ليست شيئاً سوى إمكانية محض ، وهكذا نجد هذه الثنائية بين الحس والفكر ، بين الحس والفكر ، بين الهوى والمثال ، بين اللامحدود والمحدود المسارية في الفلسفة اليونانية كلها لا تحل في المقام الآخر . ان العالم لا يفسر لأنه ليس مشتقاً من مبدأ واحد . فإذا كانت الصورة هي المطلق فإن العالم كله يجب أن يشتق منها وهي لا تشتق منها في مذهب أرسطو .

ثانياً ، هل مبدأ الصورة يفسر نفسه ؟ هنا — مرة أخرى — يجب أن ترد بالسلب لمعظم ما قيل من افلاطون تحت هذا العنوان يجب أن ينطبق بالمثل على أرسطو . لقد أكد افلاطون أن المطلق هو العقل ولهذا لم يكن محتماً عليه أن يشرح أن حقيقة من العقل هو حديث عقلي حقاً ، لقد فشل في هذا . ولقد أكد أرسطو الشيء نفسه ، فالصورة ليست سوى كلمة أخرى من العقل . ومن ثم يجب أن يبين لنا أن هذه الصورة مبدأ عقلي وهذا

يعنى انه يجب ان يبين لنا انها ضرورية ، غير انه يفتش فى هذا كيف تكون الصورة مبدأ ضروريا مجددا لذاته ؟ لماذا يجب ان يكون هناك مبدأ اسمه الصورة ؟ اننا لا نثبت اية ضرورة ، انه مجرد واقعة ، انه ليس سوى سر مطلق ، انه (هو) هكذا وهو غاية ذات . ولكن لماذا يجب ان يكون هكذا ، لا نستطيع ان نبين سببا ، كذلك لا نستطيع ان نثبت السبب الذى يحتم وجود اية انواع خاصة للصورة . وحتى يمكن الأرسطو أن يفعل هذا كان يجب ان يبين أن الصورة تكون وحدة نسقية وأن الصورة يمكن اشتقاقها من صورة اخرى كما رأينا كيف ان افلاطون اضطر ان يشتق كل مثال من مثال آخر . وهكذا يؤكد أرسطو أن صورة النباتات هي التغذية وصورة الحيوانات هي الاحساس وأن الصورة تنتقل الى الصورة الأخرى ولكن حتى لو كان هذا التأكيد حقا ، فانه مجرد واقعة ، ويجب الا يكتفى بتأكيد هذا بل يجب اشتقاق الاحساس من التغذية . وبدلا من أن يتنع بالرغم من أن التغذية تنتقل الى الاحساس فانه يجب ان يدين أن التغذية (يجب) أن تنتقل الى الاحساس وأن الانتقال من صورة الى أخرى هو ضرورة منطقية والا فانا لن نستطيع ان نثبت (السبب) الذى من أجله يحدث هذا التغير . وهذا يعنى ان التغير غير (منسّر) .

ولنتبين أثر هذا على نظرية التطور . لقد قيل لنا ان سيورة العالم تتحرك نحو غاية وهذه الغاية هي التحقق الذاتى للعقل وانه يمكن احرازها على نحو تقريبي فى الانسان لأن الانسان موجود عقل ، وهذا معقول تماما . ولكن هذا يتضمن ان كل خطوة فى التطور أرتى من الخطرة السابقة لأنها تزداد قريبا من غاية سيورة العالم . ولما كانت هذه الغاية هي تحقق العالم فان هذا مكافئ لقولنا ان كل خطوة هي أرتى من الخطوة السابقة لأنها عقلانية أكثر ، ولكن كيف يكون الاحساس أكثر عقلانية عن التغذية ؟ لماذا لا يكون العكس ؟ ان التغذية تنتقل عبر الاحساس الى العقل الانسانى ولكن لماذا لا يجب ان ينتقل الاحساس عبر التغذية الى العقل الانسانى ؟ لماذا لا يكون النظام معكوسا ؟ لا نستطيع أن نفسر . وهذا الاعتراف الميت تماما لأية فلسفة عن التطور وان الموضوع الكلى لمثل هذه الفلسفة هو أن يوضح لنا لماذا الصورة الأرتى أرتى ولماذا الصورة الأخرى أرتى : لماذا — مثلا — التغذية كمصورة أرتى يجب أن تاتى أولا والاحساس ثانيا وليس العكس ؟ لماذا كنا لا نستطيع ان نثبت سببا لا يجعل

النظام معكوسا فهذا يعنى ببساطة أن المستقضا في التطور قد مثلت في نطقها الرئيسية ، انها تعنى أننا لا نستطيع أن نثبت أي فرق حقيقى بين الأدنى والأعلى وأن كل ما لدينا هو مجرد تغير بدون تطور فسواء أن تنتقل أ الى ب أو أن تنتقل ب الى أ والطريقة الوحيدة التى يستطيع بها أرسطو أن يتغلب على هذه الصعاب هي أن يبرهن على أن الاحساس هو تطور للعقل الذى يتجاوز التغذية . وهو لا يستطيع أن يفعل هذا إلا بأن يظهر أن الاحساس يظهر من التغذية منطقيا وذلك لأن التطور المنطقى هو نفسه تطور عقلانى ، كان يجب عليه أن يشتق الاحساس منطقيا من التغذية وكذلك بالنسبة لكل الصور الأخرى . وكل ما يمكن قوله هو أن أرسطو كان مؤسس فلسفة في التطور لأنه رأى أن التطور يتضمن حركة نحو غاية وأنه حاول أن يسير الى المراحل المختلفة في الحصول على تلك الغاية لكنه فشل عقلانيا في الطوار المذهب مرحلة بعد أخرى .

ولما كان مبدأ الصورة بصفة عامة لم يوضحه على أنه ضرورى وكذلك الصور الجزئية المشتقة كل منها من الأخرى فإن علينا أن نستنتج أن أرسطو — مثل أفلاطون — قد (سمى) مبدأ ذاتى التفسير أو العقل أو الصورة كمبدأ مطلق للأشياء لكنه فشل في أن يبين بالتفصيل أنه يفسر ذاته بذاته . ومع هذا بالرغم من أشكال التصور هذه فإن فلسفة أرسطو هي فلسفة من أعظم الفلسفات التى شهدتها العالم أو يتحمل أن يشهدها . وإذا كانت لا تحل كل المشكلات فلها تجعل العالم معقولا أكثر بالنسبة لنا عن ذي قبل .

الفصل الرابع عشر

(التطبيع العام للفلسفة بعد أرسطو)

سرعان ما يمكن سرد قصة بقية الفلسفة اليونانية لأنها قصة انهيار ،
ان الفلسفة بعد أرسطو لكل فترات الفكر اليوناني الثلاث تتقينا وبقاء ولن
اسرد الا خطوطها الرئيسية ..

ان الخصائص العامة لانهيار الفكر الذي جاء بعد أرسطو انما ترتبط
ارباطا وثيقا بالاحداث السياسية والاجتماعية والخلقية في تلك الحقبة ..
فبالرغم من تحطم امبراطورية الاسكندر الضخمة بعد وفاته فان هذه الحادثة
لم تساعد بأي حال من الأحوال على طرح نير الطغاة على الدول اليونانية .
وفيما عدا سبارطة أصبحت هذه الدول خاضعة لسيادة مقدونيا ولم تغير وفاة
الاسكندر هذه الحقيقة .. ولم يكن الأمر قاصرا على البداة او الفطاة لكي
تلهم حضارة جميلة ورائعة فملك الحضارة كانت هي نفسها تنهار فلقد كان
اليونان على ان يكونوا شعبا عظيما وحرأ واخذت حيويهم في الانحسار
لقد بدأوا يشيخون .. لقد بدأوا يتقهقرون أمام الاجناس الاكثر شبابا والاكثر
قوة . ولم تنقض عدة سنوات حتى ولم تعد اليونان الا مجرد اقليم روماني
وهي تتنقل من نير غريب الى نير غريب آخر .

والفلسفة ليست شيئا يقف بمعزل عن نمو وانهيار روح الانسان
فهي تستير جنبها الى جنب مع التطور السياسي والاجتماعي والديني والفني .
وما التنظيم السياسي والفن والدين والعلم والفلسفة الا اشكال
مختلفة تعبر فيها حياة الناس من نفسها .. والجوهر الأسمى الصبى
للحياة القومية انما يوجد في الفلسفة القومية وتاريخ الفلسفة هو مصب
تاريخ الأمم . ولقد كان الأمر طبيعيا اذن ان الفلسفة اليونانية بدءا من
الاسكندر انما ستعرض للأمراض المزمنة للانهيار .

والعلاقة الجوهرية لانهيار الفكر اليوناني هي الذاتية الشديدة التي

هى صنفه كل المدارس بعد أرسطو فلم توجد مدرسة منها مهتمة بحل مشكلة العالم لذاتها . لقد وثت الروح العلمية الخالصة والرغبة فى المعرفة . لقد مات ذلك الفضول او تلك الدهشة التى تحدث عنها أرسطو على انها الروح المثبة للفلسفة والروح الدافعة للفلسفة لم تعد السعى المنزه عن الغرض للوصول الى الحقيقة بل مجرد رغبة الفرد فى الهرب من شرور الحياة . والفلسفة لا تهم الناس الا بقدر ما تؤثر فى حياتهم . لقد أصبحت متركزة حول الانسان وقاصرة علىه . وكل شئ يدور حول الذات الفردية ومصيرها وتقدمها ورفاهية النفس . ولقد كان الدين اليونانى قد غمد وأصبح بلا قيمة منذ فترة طويلة والآن فان عمل الفلسفة حل محل عمل الدين وأصبحت الفلسفة هى الملاذ من عواصف الحياة ، ومن ثم أصبحت عملية ، وأصبحت تبلى كل شئ - أخلاقية ، وأصبحت جميع أقسام الفكر خاضعة الآن لفلسفة الأخلاق . ولم تعد كما كانت فى أيام شباب وقوة الروح اليونانى عندما تطلع أكرزيفوفان أو انكساجوارس الى السماء وتسأل بسذاجة عن ماهية الشمس والنجوم وكيف ظهر العالم ، لم يعد فكر الناس متجها للخارج نحو النجوم ، بل أصبح متجها فى الداخل فى أنفسهم . لم يعد لغز الكون بل لغز الحياة الإنسانية الذى يجفلهن يتساقطون .

وهذه النزعة الذاتية لها نتائجها الضرورية وهى النزعة الأحادية الجانب وغيبة الأصالة ونزعة الشك الكامنة . ولما لم يعد الناس مهتمين بالمشكلات الأوسع للكون بل بالمشكلات الصغيرة نسبيا الخاصة بالحياة الإنسانية ، فان نظريتهم تصبح أخلاقية تماما وتصبح خيفة الألفى وأحادية الجانب . ومن لا يستطيع أن يفنى ذاته لا يستطيع أن ينغمز فى الكون وينسى نفسه بل انه لا يتطلع الى جميع الأشياء الا من حيث تأثيرها على نفسه وهذا لا يقضى الى تولد أفكار عظيمة وكلة ، أن الانسان يصبح متركزا فى ذاته ويجعل الكون يدور حول محوره . ومن ثم لم يعد عندنا الآن مذاهب كلية شاملة عظيمة مثل مذهبى افلاطون وأرسطو . ولم تعد دراسة الميتافيزيقا والفيزيقا والمنطق تتم فى ذاتها بل هى تهديدات لفلسفة الأخلاق وضيق الألفى الذى ازداد تركزا انما ينتهى فى آخر الأمر الى التعصب . ومن هنا نجد ذروة الزهد المتعصب الذى أخذت به الرواقية ، والفلسفة غير المتوازنة والأحادية الجانب انما تفضى الى الطرفين - ومثل هذه الفلسفة

المحاصرة بفكرة واحدة غير المقيدة بأى اعتبار آخر وعوامل الحقيقة الهامة بصرف النظر عن أية مطالب أخرى إنما تطلع فكرتها الحرونة الى طرفيها المنطقي ومثل هذا الاجراء انما ينتج عنه الانفراق أو التناقض الظاهري والتهور ، ومن ثم فان الرواقيين اذا جعلوا واجبه هو مراقبة الذات لا بد وأن يتصوروها على أنها التعارض المتطرف لكل الدواع الطبيعية بشدة لم تسمع فى أى مذهب أخلاقى سابقا فيها عدا الكية ، ومن ثم فان الشك اذا نادوا بأن المعرفة صعب تحصيلها لا بد وأن ينضموا الى نتيجة متطرفة وهى أن أية معرفة مستحيلة استحالة تامة . ومن ثم فان الأفلاطونيين الجدد سينددون بكل هذه الاتجاهات فيعتبرون جنون النفس الشديد هو لسان حال الفلسفة الحقيقي سيدخلون فى القابل كل الأدوات الخيالية الخاصة بالسحر والشياطين وأشباه الآلهة . إذن غيبة النزعة السوية والتوازن هما خاصيتا الفترة الأخيرة فى الفلسفة اليونانية . لقد ولى صفاء وهذوء أفلاطون وأرسطو وحلت محلها الملطنة والتهور .

ونقص الأصالة هو النتيجة الثانية المترتبة على النزعة الذاتية فى ذلك العصر فإذا كانت الميتافيزيقا والفيزيقا والمنطق لا يمكن أن تغرس الا من أجل المصلحة العملية الخالصة فاتها لا تزدهر . ويدل التقدم فى مجالات الفكر هذه يتفقر فلاسفة العصر الى الوراء ويتم احياء المذاهب القديمة التى لم يعد هناك ايمان بها منذ وقت طويل وتنتمش عظامها الميتة وتنفض منتصرة ، ويعود الرواقيون الى هيرقليطس فى الفيزيقا ويحيى أبيقور النزعة الذرية عند ديمقريطس . وحتى فى فلسفة الأخلاق حيث تركّز مذاهب ما بعد أرسطو كل تفكيرها فان هذه المذاهب ليس لديها جديد تقوله بالمرّة فالرواقية تستعير أفكارها الرئيسية من الكلبة ، والأبيقورية تستعير أفكارها الرئيسية من القورينائية ، أن فلاسفة ما بعد أرسطو انما يعيدون تنظيم الأفكار القديمة فى ترتيب جديد ، وهم يقتلون لهم أفكار الماضى ويبالغون فى هذه الفكرة أو تلك ، وهم يلونها ويوجهونها فى كل اتجاه ويستقربون جفافها بحثا عن قطرة حياة جديدة ، ولكن فى النهاية لا يظهر جديد ، أن الفكر اليونانى ينتهى وما من جديد يأتى منه ، ومن أول رواى الى آخر أفلاطونى جديد لا يوجد مبدأ جديد جوهرى يمكن أن ينضاف الى الفلسفة ولأن يكون هناك جديد الا لو اعتبرنا الأمر كذلك الأفكار الكثيرة والمسيئة التى جلبها الأفلاطونيون الجدد من الشرق .

وأخيراً فإن النزعة الذاتية تنتهى على نحو طبيعى — الى النزعة الشككية وهى انكار كل معرفة ورفض كل فلسفة لتد رأينا من قبل — عند السوفسطائيين — ظاهرة الذاتية انما تفضى الى نزعة الشك . لقد جعل السوفسطائيون الذات الفردية هى معيار الحقيقة والأخلاق وهذا يعنى فى النهاية انكار الحقيقة والأخلاقيات معا . وهكذا الامر أيضا الآن ، فالنزعة الذاتية عند الرواقية والابيقورية تبعتهما نزعة الشك عند فيرون واتباعه ومعهم كما هو الحال مع السوفسطائيين — لا يوجد شيء حقيقى أو طيب فى ذاته بل ان الرأى هو الذى يجعله كذلك .

الفصل الخامس عشر

الرواقيون

زينون من قبرص هو مؤسس المدرسة الرواقية وهو يوناني من أصل فينيقي وقد ولد حوالي ٤٣٢ ق. م. وتوفي عام ٢٧٠ ق. م. ويقال أنه سار في طريق الفلسفة الأتية فقد كان أملكه في هادكة قرقي سفينة — وهو دافع يعد من خواص ذلك العصر لقد أتى إلى أثينا وتعلم الفلسفة على يد كراتس الكلبي وستيبانو من ميجارا وبوليبيو من الأكاديمية ، وفي حوالي عام ٣٠٠ ق. م. أسس مدرسة في رواق بوكلي وبها جاء أسس الرواقية ، ولقد مات منتحرا . وتبعه كلينثيس ثم كريسيبوس وهما زعماء المدرسة ، وكان كريسيبوس رجلاً له إنتاج هائل وعمل دراسي ضخم . ولقد ألف أكثر من سبعمائة كتاب ولكن لمعدت جميعاً ، وبالرغم من أنه ليس مؤسس المدرسة إلا أنه كان العمود الرئيسي في الرواقية ، ولقد جذبت المدرسة العديد من الأتباع وازدهرت لعدة قرون لا في اليونان وحدها بل فيما بعد في روما حيث كبار الكتاب من أمثال ماركوس أورليوس وسينيكا وأبكتيتوس وهم يعدون أنفسهم من أتباع هذه المدرسة .

ونحن لا نعرف إلا القليل على وجه اليقين مما هو نصيب الرواقيين زينون أو كلينثيس أو كريسيبوس في تكوين عقائد هذه المدرسة ، ولكن يعد كريسيبوس اكتملت الخطوط الرئيسية لعقيدة المدرسة ، ولهذا سوف نتناول الرواقية ككل لا تعاليم رواقى خاص ، وينقسم المذهب إلى ثلاثة أقسام : المنطق والفيزياء والأخلاق والقسم الأولان تابعان للقسم الأخير ، فالرواقية هي في أساسها مذهب في فلسفة الأخلاق تسترشد مع هذا بمنطق يعد نظرية في المنهج وتقوم على الفيزياء كأساس لها .

المنطق

يمكننا أن نمر مروراً عابراً على المنطق الصوري عند الرواقيين والذي هو في أساسياته بمنطق أرسطو ، وعلى أية حال يشيخون لهذا المنطق نظرية

خاصة بهم من أصل المعرفة ومعيار الحقيقة . يقولون أن كل المعرفة تدخل الى العقل من خلال الحواس ، فالعقل (لوحة بيضاء) تنقش عليها انطباعات الحواس ، والعقل قد يكون له نشاط معين خاص به لكن هذا النشاط قاصر تماما على المواد التي تقدمها أجهزة الحس الفيزيائية ، وبطبيعة الحال تتعارض هذه النظرية تمام التعارض مع مثالية افلاطون الذي عنده العقل وحده هو مصدر المعرفة والحواس هي مصادر كل وهم وخطأ . ولقد انكر الرواقيون الحقيقة المتافيزيقية للمفاهيم ، فالمفاهيم هي مجرد افكار في العقل متجردة عن الجزئيات وليس لها حقيقة خارج الوعى .

ولما كانت كل معرفة هي معرفة بموضوعات الحس فإن الحقيقة هي ببساطة مطابقة انطباعاتنا مع الأشياء ، فكيف يمكن لنا أن نعرف ما اذا كانت افكارنا نسخا صحيحة من الأشياء . كيف نميز بين الواقع والتخيل أو الأكلام أو الأوهام ؟ ما هو معيار الحقيقة ؟ انها لا يمكن أن تقوم في المفاهيم لأن المفاهيم من صنعنا نحن ولا شيء حقيقي سوى انطباعات الحواس ولهذا فإن معيار الحقيقة يجب أن يقوم في الاحساس نفسه . انها لا يمكن أن تكون في الفكر بل يجب أن تكون في الوجدان . ويقول الرواقيون أن الأشياء الحقيقية تنتج فينا شعورا هائلا أو قناعة بحقيقتها وقوة الصورة وحيويتها هما اللذان يميزان هذه الادراكات الحسية الحقيقية من الحلم أو الخيال . من ثم فإن معيار الحقيقة الوحيد هو هذه القناعة الفريدة حيث الحقيقي يرض ذاته على وعينا ولا يمكن انكاره . ويمكن هنا ملاحظة الانزلاق الى الذاتية الكاملة الكاملة ، ولا يوجد معيار أساسى كلى للحقيقة ، وهى لا تقوم على العقل بل على الشعور ، وكل شيء يتوقف على القناعات الذاتية لدى الفرد .

الفيزياء

القضية الأساسية في الفيزياء الرواقية هي انه « ما من شيء غير مادى له وجود » ، وتتبنى هذه المادية مع النزعة الحسية لمذهبهم في المعرفة . لقد افزع افلاطون المعرفة في الفكر ووضع الحقيقة — لهذا — في المثال ، وعلى أية حال وضع الرواقيون المعرفة في الاحساس الفيزيائى ووضعوا الحقيقة — لهذا — لما هو معروفا بالحواس أى المادة .

ويقولون ان كل الأشياء حتى النفس ، وحتى الله نفسه ، مادية ولا شيء أكثر .
ويقوم هذا الاعتقاد على اعتبارين : الأول ، أن وحدة العالم تقتضيه عالم واحد ولهذا يجب أن يصدر من الواحد ويجب أن تكون لدينا نزعة واحدة — لقد انحلت مثالية أفلاطون وأرسطو في الصراع العقيم ضد ثنائية المادة والفكر . ولما كانت الهوة لا يمكن عبورها من جانب المثال فيجب أن نقف في صف المادة ونرد العقل إليها . وثانيا نجد أن الجسم والنفس ، والله والعالم هما زوجان يؤثران في بعضهما . فمثلا الجسم ينتج الأفكار (الانطباعات الحسية) في النفس والنفس تنتج الحركات في الجسم . وهذا سيكون مستحيلا إذا لم يكن كلاهما من الجوهر نفسه . ان الجسماني لا يمكن أن يؤثر في اللاجسماني واللاجسماني لا يمكن أن يؤثر في الجسماني فليست هناك نقطة التقاء ومن ثم فيجب أن يكون الكل جسمانيا بالتساوي .

لما كانت كل الأشياء مادية ، فما هو النوع الأصلي للمادة أو ما هي المادّة التي صنع منها العالم ؟ لقد رجع الرواقيون إلى هيرقليطس بحثا عن جواب ، أن النار هي النوع البدئي لوجود وكل الأشياء مؤلفة من النار ، ولقد ربط الرواقيون هذه المادة بوحدة الوجود ، والنار الأولية هي الله فإله مرتبط بالعالم فهما كما ترتبط النفس بالجسم ، والنفس الإنسانية أشبه بالنار وتأتي من النار الإلهية ، أنها تنفذ وتتسلل في الجسم كله وحتى يمكن أن يكون نفاذها كاملا فإن الرواقيين ينكرون عدم نفاذ المادة ، فكما أن النفس النارية تنفذ في الجسم كله فإن الله أو انوار الأولية تحيط بالعالم كله ، انه نفس العالم والعالم جسده .

لكن بالرغم من هذه المادية فإن الرواقية تؤكد أن الله هو العقل المطلق ، وليس هذا عودة إلى المثالية ، ان هذا لا يتضمن لا جسمانية الله فإله مثل كل شيء آخر مادي . انه يعني ببساطة أن النار الإلهية هي منصر عقلاني ، ولما كان الله هو العقل فانه يترتب على هذا أن العالم محكوم بالعقل وهذا يعني شيئين : أولا أن هناك غرضا في العالم ومن هنا يأتي النظام والتناغم والجمال والتصميم . ثانيا لما كان العقل هو القانون مقابل اللقائون فإن هذا يعني أن الكون خاضع لسيطرة القانون وهو محكوم بالضرورة الصارمة للعلة والمعلول .

ومن ثم فإن الفرد ليس حراً ، ولا يمكن أن تكون هناك حرية حقيقية للارادة في عالم محكوم بالضرورة ، ويمكننا أن نقول — دون ضرر — أننا نختار هذا أو ذاك وإن أفعالنا ارادية ، ولكن مثل هذه العبارات تعنى بكل بساطة أننا نميل الى ما نفضل ، وما نفعله محكوم بالعقل ومن ثم محكوم بالضرورة ، وسيروية العالم دائرية ، ان الله يغير الجوهر الفاري لذاته أولاً الى هوام ثم الى ماء ثم الى تراب ومن ثم ينشأ العالم ، لكنه ينتهى بحريق تعود منه كل الاشياء الى النار الأولية ، وبعد هذا في وقت محدد من قبل يحول الله نفسه ثانية الى العالم ، ويتربط على قانون الضرورة ان الدور الذي يسير فيه هذا العالم الثاني وكل عالم تال سيكون متماثلاً في كل شيء مع الدور الذي سار فيه العالم الاول ، والسيروية تستمر الى الأبد وما من شيء جديد يحدث اطلاقاً ، وتاريخ كل عالم متتابع هو نفسه مثل العوالم الأخرى حتى آخر تفصيل فيها .

والنفس الانسانية جزء من النار الالهية وتنطلق الى الانسان من الله ، ومن ثم لها نفس عقلانية وهذه نقطة ذات أهمية تصوى في الأخلاق الرواقية غير ان نفس كل فرد لا تأتي من الله مباشرة فالنار الالهية انبثت في الانسان الأول ومن بعد هذا تنطلق من الوالد الى الطفل في فعل الانجاب ، وبعد الموت تستمر النفوس في الوجود الفردي حتى الحريق العام حيث تعود هي والاشياء الأخرى الى الله . ويرى البعض ان هذا يتم بالنسبة للنفوس جميعاً ويرى البعض الآخر أن هذا يتم بالنسبة للنفوس الطيبة فحسب .

فلسفة الاخلاق

وتقوم التعاليم الأخلاقية الرواقية على مبدئين سبق أن وردا في الفيزياء عندهم ، أولاً : ان الكون محكوم بقانون مطلق لا يسمح بأى استثناء ، ثانياً : ان الطبيعة الجوهرية للانسان هي العقل ، وكلاهما يتلخصان في الشعور الرواقى الشهير : « عش وفق الطبيعة » : وهذا الشعور فيه جانبان : انه يعنى — أولاً — ان الناس جب ان يتطابقوا مع الطبيعة بالمعنى الواسع أى ان يتطابقوا مع قوانين الكون وهو يعنى — ثانياً — أنهم يجب ان يطابقوا أفعالهم مع الطبيعة بالمعنى الضيق حسب طبيعتهم الجوهرية أى العقل وهذان التعبيران يعنيان عند الرواقيين شيئاً واحداً فالكون ليس محكوماً

بالقانون محسوب بل بقانون العقل أيضا والإنسان في اتباعه للطبيعة العقلانية إنما يطابق نفسه في الواقع مع قوانين العالم الواسع ، وبمعنى ما من المعانى — بطبيعة الحال — لا توجد إمكانية أن يلم الإنسان لمصيان قوانين الطبيعة فهو مثل كل الأشياء الأخرى في العالم يتصرف وفق الضرورة . ويمكن التساؤل ، ما هي فائدة تنبية الإنسان لاطاعة قوانين الكون عندما لا يستطيع باية إمكانية أن يفعل شيئا آخر باعتباره جزءا من جهاز العالم الألى العظيم ؟ وليس مفروضا أن حلا أصيلا لهذه المعضلة يوجد في الفلسفة الرواقية ، وعلى أية حال فانهم يقولون انه بالرغم من أن الإنسان سيفعل بمقتضى الضرورة في العالم والتي تضطره فان الضرورة قد أعطيت له هو وحده لا لاطاعة القانون محسوب بل للاستناد الى طاعته واتباع القانون بوعى وتعهد بمثل ما يفعل الكائن العاقل .

أذن الفضيلة هي الحياة بمقتضى العقل والأخلاقيات هي ببساطة الفعل العقلانى ، ان العقل الكونى هو الذى يدير حياتنا وليس الهوى والارادة الذاتية للفرد . والإنسان الحكيم يلحق — بوعى — حياته بحياة الكون كله ويدرك نفسه كجزء ترمى في الآلة الكبرى . والآن ، ان تعريف الأخلاقيات على أنها الحياة بمقتضى العقل ليس مبدءا خاصا بالرواقيين ، فافلاطون وأرسطو قالوا بنفس الشيء . وفي الحقيقة — كما سبق لنا أن تبينا — ان تأسيس الأخلاقيات على العقل لا المشاعر أو المواطن أو الحقوق الجزئية للنفس الفردية هو أساس كل فلسفة أخلاقية أصيلة لكن الشيء الفريد عند الرواقيين هو التفسير الإحسادى الجانب بالضيق الإلحاق الذى أعطوه لهذا المبدأ . لقد ذهب أرسطو الى أن الأخلاقيات في اتباع هذا المبدأ أى اتباع الإنسان لطبيعته الجوهرية ، لكنه بين أن الانفعالات والشهوات لها مكانتها في العضوية الانسانية ولم يطابق باستئصالها بل مجرد التحكم فيها بالعقل . غير أن الرواقيين نظروا الى الانفعالات على أنها لا عقلانية تماما وطلبوا بحوها محوها تماما وواجهوا الحياة على أنها حركة ضد الانفعالات والمواطن بحيث يجب القضاء عليها قضاء مبرما . ومن ثم فان آراءهم الأخلاقية تنتهى الى نزعة صارمة غير متوازنة من الزهد .

لقد كانت لدى أرسطو طريقة معتدلة وواسعة الإلحاق ، وبالرغم أنه آمن بأن الفضيلة وحدها هي التى لها قيمة باطنية إلا أنه سمح للخيرات والظروف

الخارجية بمكانة في خطاطية الحياة . لقد أكد الرواقيون أن الفضيلة وحدها خيرة والرذيلة وحدها شريرة وكل شيء عدا هذا لا قيمة له بالمرة ، والفقر والمرض والالام والموت ليست شروبا ، الفرائث والصحة واللذة والحياة ليست خيرات ، وقد ينتحر الإنسان في تدبيره لحياة لا يدمر شيئا له قيمة . وفوق كل شيء اللذة ليست خيرة ولا يجب أن يبحث الإنسان عن اللذة ، والفضيلة هي السعادة الوحيدة ويجب على الإنسان أن يكون فاضلا لا من أجل اللذة بل من أجل الواجب . ولما كانت الفضيلة هي وحدها الخير والرذيلة وحدها هي الشر فانه يترتب على هذا الانفراق أو التناقض الظاهري أن الفضائل كلها خيرة بالتساوي والرذائل كلها شريرة بالتساوي وليست هناك درجات .

ان الفضيلة تتأسس على القل ومن ثم تناسس على المعرفة ، ومن هنا تأتي أهمية العلم والفيزياء والمنطق وهي ليست لها قيمة في ذاتها بل لانها أسس الاخلاقيات والفضيلة الاولى وجذر كل الفضائل الاخرى هي الحكمة ، والانسان الحكيم مرادف للانسان الطيب الخير . من الفضيلة الجزئية وهي الحكمة تصدر أربع فضائل محورية هي الاستبصار والشجاعة والتحكم في النفس والعقل . ولكن لما كانت كل الفضائل لها جذر واحد فان من يمتلك الحكمة يمتلك الفضائل كلها ومن تنقصه تنقصه الفضائل كلها . والانسان اما انه فاضل تماما أو شرير تماما . وينقسم العالم الى الحكماء والاغبياء ، الحكماء خيرون بشكل كامل والاغبياء أشرار بشكل كامل ولا شيء يبين الاثنين وليس هناك شيء اسمه الانتقال التجريدي من الفضيلة الى الرذيلة أو العكس والانتقال يجب أن يكون ابن لحظة وفي القو . والحكيم كامل كله سعادة وحرية وثراء وجمال ، وهو وحده الملك والسياسي والشاعر والنبى والخطيب والفائد والطبيب الكامل . والغنى كله شر وبؤس وقبح ومسغبة . وكل انسان اما انه حكيم أو غبي . واذا سئل الرواقيون أين مثل هذا الرجل الحكيم وأين يمكن أن يوجد فانهم يشيرون دون شك الى سقراط وإلى ديوجين الكلبى . وهم يقولون ان عدد الحكماء صغير وهو يزداد صفرا . والعالم الذى رسموه بأحلك الالوان كبحر للرذيلة والقعاسة يزداد سوءا بشكل مضطرد .

وفي كل هذا نتبين بسهولة ملامح نزعة كلية متجددة . غير أن الرواقيين عدلوا وشذبوا الخطوط المفجة للكلبية وخففوا زواياها الحادة ، وهذا

يعنى عدم التماسك والتآزر، وهذا يعنى أولا أنهم طرحوا مبادئ فجأة ثم شربوها
فى تشذيبها والاعتراف بالاستفسارات . ومثل عدم التماسك هذا
يتقبله الرواقيون تقبلا حسنا على مادتهم . وعملية تشذيبهم لعباراتهم
الفجأة تحدث بثلاثة طرق رئيسية . . أولا : لقد بدلوا مبادئهم بشأن القضاء
الكامل على الانفعالات . ولما كان هذا مستحلا فإنه لن يفتنى الا الى عدم
الفاعلية الساكن ويحدث هذا حتى لو كان الأمر ممكنا ، وهم يعترفون بأن
الحكيم قد يعرض بعض الانفعالات والعواطف المعتدلة والعقلية وان كان
لا يسمح لها اطلاقا بالنمو . ثانيا : لقد عدلوا بمبادئهم بأن كل شيء عدا الفضيلة
والرذيلة ليس له معنى فمثل هذا الموقف شيء غير واقعى ولا يتفق مع الحياة .
ومن ثم فان الرواقيين دون التقيد بالتماسك أعلنوا أن من بين الاشياء التى
لا معنى لها بعضها منفصل من الآخر . واذا كان للحكيم خيار بين الصحة
والمرض فانه سيختار الصحة . وتنقسم الاشياء التى بلا معنى الى ثلاث
فئات : ما يفضل وما يتجنب وما ليس له معنى تماما . ثالثا : خفف الرواقيون
من غلواتهم بشأن المبدأ القائل ان الناس إما أنهم أخيار تماما أو أشرار
تماما . فالابطال ورجال السياسة المشهورون فى التاريخ بالرغم من أنهم
أغبياء فان الشرور المشتركة عندهم أقل من شرور الآخرين . زيادة على ذلك
ماذا يمكن أن يقوله الرواقيون عن أنفسهم ؟ هل كانوا حكماء أو أغبياء ؟
لقد ترددوا فى أن يزعموا الكمال وأن يضعوا أنفسهم على قدم المساواة مع
سقراط وديوجين . ومع هذا لم يصلوا الى حد الاعتراف أنه لا يوجد
فرق بين أنفسهم والقطيع من الناس . لقد كانوا « خبراء » قتريون من
الحكمة ان لم يكونوا حكماء تماما .

لماذا لم يكن الرواقيون سوى كليبيين أقبل تماسكا ولم
يأتوا بشيء أصيل فى مذاهبهم فى الفيزياء والأخلاق الا أن الفكرة
على الأقل هى التى يستطيعون أن زعموا أنها من اختراعاتهم ، وهذه
الفكرة هى فكرة المواطنة العالمية وقد استمدوا هذه الفكرة من مصرعين :
اولا : الكون واحد وهو ينطلق من الله ، و هو منظم بقانون واحد ويشكل
نسقا واحدا .

ثانيا ، مهما يختلف الناس فى الامور غير الجوهرية فانهم يشتركون
فى طبيعتهم الجوهرية وفى عقلم ومن ثم فان الناس جميعا على صعيد واحد
حيث أنهم مخلوقات عقلية ويجب أن يكونوا دولة واحدة . وانقسم

البشرية الى دول متحاربة مسألة لا عقلية وبلا معنى . والحكيم ليس مواطننا
 لهنم الدولة أو تلك ، انه مواطن العالم . على أية حال لس هذا ألا تطبقنا
 للمبادئ التي سبقت في الفيزياء أو في فلسفة الأخلاق . . وليس مجموع حصيلتهم
 من الافكار الا مركبا جديدا للافكار سبق أن قال بها سابقوهم . لقد كانتوا ضيقى
 الانق ومتطرفين ومتطرفين في الصراحة واحاديثي الجانب . وحقائقها كلها
 أنصاف حقائق . . ولقد كانوا في الفلسفة ذاتيين ، فالشيء الوحيد الذي يهمهم
 هو التساؤل : كيف على أن أمشي ؟ ومع هذا برغم أوجه القصور هذه
 هناك شيء دون شك عظيم ونبيل عندهم هو غيبتهم على أداء الواجب
 واحتقارهم الذي لا يهدأ لكل الغايات الدنيا . وجدارتهم تقوم فيما يتوليه
 شبنجار عنهم من أنهم « في عصر الدمار تماسكوا عن طريق الفكرة
 الخلقية . »

الفصل السادس عشر

الابيقورىون

ولد ابيقور فى ساموس عام ٣٤٢ ق م . ولقد أسس مدرسته قبل عام أو عامين من تأسيس زينون للرواق حتى أن المدرستين منذ البدايه ستقرون . لفتت عرف ابيقور متعاصرتان ولقد استمرت مدرسة ابيقور لأكثر من مئتين سنة على النزعة الذرية عند ديمتريطس غير أن دراسة للمذاهب الأولى للفلسفة لا تبغوا أنها دراسة مستفيضة وحياته حياة تقسم بالاحترام ولقد أسس مدرسته عام ٣٠٦ ق والفلسفة الابيقورية هو الذى أسسها وهو الذى أكملها وليس هناك أبوقورى لاحق أضاف أو غير الكثير من المعتقدات التى وضعها مؤسس المدرسة .

والمذهب الابيقورى موغل أكثر من الناحية العملية عن الرواقية . فبالرغم من أن الرواقية تلحق المنطق والفيزياء بفلسفة الاخلاق فإن ما أسبغه الرواقيون من أهمية وعناية على المذاهب الخاصة بمقياس الحقيقة وطبيعة العالم والتفكير وما إلى ذلك أظهر اهتماما أصيلا بهذه الموضوعات حتى لو كان اهتماما تابعا . ولقد قسم ابيقور بالمنطق مذهبهم إلى المناطق (الذى سماه القوانين) والفيزياء وفلسفة الاخلاق ، ومع هذا فإن مرمى التفكير الأولين تابعهما بأهمال واضح وبعدم عناية . وواضح أن المتبادلات الرواقية تتمتع بابيقور ، ومذهبه خفيف وضحل ، والمعرفة لذات المعرفة لم تكن مطلوبة . وقال أن الرياضنة لا جدوى منها لأنه لا يوجد ارتباط بينها وبين الحياة . والمنطق وعلم القوانين يمكننا أن نهمله تماما حيث لا يحتوى على أية عناصر ذات أهمية ومن ثم ننتقل دفعة واحدة إلى الفيزياء .

الفيزياء

لا تهم الفيزياء أببقور الا من نقطة واحدة هى قوتها على طرد
 الخوف الخرافى من عقول الناس . وذهب الى أن كل دين مجاوز للطبيعة
 انها يؤثر فى الناس فى جهته الاكبر استنادا الى الخوف ، فالناس يخافون من
 الآلهة ويخافون من الجزاء ويخافون من الموت بسبب القصص المتعلقة
 بها يعقب الموت . وهذا الخوف والقلق الشاملان أحد الاسباب الرئيسية
 لقعاسة الناس . فاذا حططنا الخوف فائنا نكون قد حططنا على الاقل المعوق
 الرئيسى للمساعدة الانسانية . ولا نستطيع أن نفعل هذا الا بمذهب ملائم
 فى الفيزياء . وما هو ضرورى هو أن نكون قادرين على اعتبار العالم قطعة
 من الآلية المحكومة بالعلل الطبيعية لحسب دون تدخل كائنات مغارقة للطبيعة
 وحيث يكون الانسان حرا فى أن يجد سعادته بالكيفية وفى الوقت الذى يشاء
 دون أن ترعبه غيلان الديانة الشعبية . فبالرغم من أن العالم مدبر آليا يرى
 أببقور — على عكس الرواقيين — أن الانسان يملك الارادة لحره ، ومشكلة
 الفلسفة هى تأكيد خيرة الطرق لاستخدام هذه الموهبة فى عالم مدبر آليا .
 لهذا فان ما يتطلبه هو فلسفة آلية خالصة . وكان اختراع مثل هذه الفلسفة
 بالنسبة له مهمة لا تتلائم مع تروخيه وهو لا يستطيع أن يتظاهر بأنه يمتلك
 صفاتها الضرورية ، ولهذا تعب فى الماضى وسرعان ما وجد ما يريد فى
 الفزعة الخرية عند ديمقريطس ، وهذه الفلسفة باعتبارها فلسفة آلية خالصة
 تلائم اغراضه تماما والروح البراجماتية التى يختار بها عقائده لا على أية
 أسس تجريدية لها حقيقتها الموضوعية بل على أساس الاحتياجات الذاتية
 والرقبات الشخصية . وكان هذا علامة على ذلك العصر . وعندما تعدد
 الحقيقة شيئا يمكن للناس أن يقيموه وفق احتياجاتهم الحقيقية والخيالية
 لا وفق أى معيار موضوعى فائنا نكون قد تقدمنا طلى الدرب المفضى الى
 الانهيار ، لهذا آمن أببقور بالفزعة الذاتية عند ديمواطيس (برمتها) أو مع
 تعديلات طفيفة . وكل الاشياء مكونة من الذرات والخلاء ولا تختلف الذرات
 الا فى الشكل والقتل لا فى الكيف وهى تسقط فى الخلاء . وبفضل الارادة
 الحرة تتحرك من مسارها فى سقوطها ومن ثم تتصاحم مع غيرها . وهذا
 اختراع من جانب أببقور بطبيعة الحال وهو لا يشكل أى جانب فى مذهب
 ديمقريطس . ويمكن أن نتوقع من أببقور الا تكون تعديلاته تحسينات

ولمى الحالة الراهنة ، فإن نسبة الإرادة الحرة للذرات يؤثر تأثيرا عكسيا على التماسك المنطقي للنظرية الآلية . ومن تصادم الذرات تظهر حركة جوامع منها يظهر العالم . وليس العالم محسوب بل كل ظاهرة فردية إنما يجرى تفسيرها آليا ، وتستبعد النزعة الغائية بصراحة . وعلى أية حال لم يكن أبيقور مهتما بأن يعرف الملل الجزئية المحددة للظاهرة ، ويكتفى فى نظره بالتأكد أن الذى يحددها ككل هو الملل الآلية مع استبعاد العوامل المجاوزة للطبيعة .

والنفس مؤلفة من الذرات التى تتناثر عند الموت ، وليس هناك تفكير فى حياة مستقبلية ، ويجب أن يعد هذا نعمة فهو يحررنا من الخوف من الموت ، والخوف من حياة آخرة . أن الموت ليس شرا ، ولو كان هناك موت فلن نكون موجودين ، وإذا كنا موجودين فلن يكون هناك موت ، وعندما يأتى الموت فلن نشعر به البس هو نهاية كل شعور وكل وعى ؟ وليس هناك سبب يدعونا للخوف الآن مما لن نشعر به عندما يأتى .

ويعد أن تخلص أبيقور من الخوف من العقاب فى الحياة الأخرى لأنه يشرع فى التخلص من الخوف من تدخل الآلهة فى هذه الحياة . وربما نتوقع من أبيقور أن يعتقد الاتحاد لتحقيق هذا الغرض ولكنه ينكر وجود الآلهة ، بل بالعكس أنه يؤمن بوجود عدد لا متناه من الآلهة وهم على هيئة الإنسان لأن هذا الشكل هو أجمل الاشكال كلها ، وهى تختلف فى الجنس وهى تأكل وتشرب وتتحدث اليونانية . وتتألف أجسامها من جوهر يشبه النور . ولكن بالرغم من أن أبيقور يسمح لها بالوجود فإنه حريص على تجريدها من أسلحتها وسلبها ما تبقى من مخاوف ، فهى تعيش فى الفضاء بين النجوم حياة خالدة وهادئة ومنعمة . وهى لا تتدخل فى شئون العالم لأنها سيدة سفادة كاملة . فلماذا تثقل عاتقها بالتقاليد الذى لا يعنى بها ؟ وحياتهم هى حياة الفرح الذى لا يكرهه شئ بالمرة .

« خالدون مندثرون بالقوى لا يحتاجون لعون على الإطلاق

وهم سادة على جميع السمات اللا مثمرة

وهم عظماء على الاشباع وعالون على الاستجابة » (١)

لهذا فإن الإنسان وقد تحرر من الخوف من الموت والخوف من الآلهة ليس أمامه من واجب سوى أن يعيش سعيدا بقدر ما تطبق حياته القصيرة على الأرض ، ونستطيع أن نترك عالم الفيزياء بقلب لا يثقله شيء ونستدير إلى ما يهمنا هنا وهو فلسفة الأخلاق حيث ما يجب أن يسلكه الإنسان في حياته

فلسفة الأخلاق

إذا كان الرواقيون هم الخلفاء العقليين للكليبيين فإن للأبيقوريين علاقة مماثلة بالقرينائيين . فهم مثل أريشيبيوس أسسوا الأخلاقيات على اللذة لكنهم يختلفون لأنهم طوروا تصور اللذة أكثر نقاء ونبالة مما عرف القرينائيون ، إن اللذة وحدها هي الغاية في ذاتها . أنها الخير الوحيد ، والالم هو الشر الوحيد . لهذا فإن الأخلاقيات هي نشاط يدر اللذة . إن الفضيلة لا قيمة لها في ذاتها بل تستمد قيمتها من اللذة التي تصاحبها .

هذا هو الأساس الذي يستطيع أبيقور أن يجده أو يرغب في أن يجده من أجل النشاط الخلقي . وهذا هو المبدأ الأخلاقي الوحيد . وتتألف بقية الأخلاق الأبيقورية من تفسير فكرة اللذة . أولا أن أبيقور لا يقصد باللذة — كما يفعل القرينائيون — مجرد لذة اللحظة سواء كانت مادية أو عقلية . أنه يقصد اللذة التي تدوم حياة كاملة ، حياة سعيدة . ومن ثم لا تسمح لأنفسنا بأن نكون سجناء أية لذة أو رغبة جزئية . يجب أن نسيطر على شهواتنا ، بل يجب أن ننفض عن اللذة إذا كانت ستفضي في النهاية إلى ألم أكبر ، علينا أن نكون مستعدين لتحمل الألم من أجل لذة قائمة أكبر .

ثانيا : ولهذا السبب نفسه يعد الأبيقوريون الذات الروحية والعقلية أكثر أهمية بكثير من ذات الجسم ، فالجسم لا يشعر باللذة والألم إلا عندما يدومان . والجسم لا يملك في ذاته ذاكرة ولا استباقا مغريا . والعقل هو الذي يفكر ويفتقأ وأكثر الذات والالام قوة هي تلك الخاصة بالذكر والتوقع ، واللذة الفيزيائية هي لذة خاصة بالجسد (الآن) فقط . لكن توقع ألم قادم هو قلق عقلي وتذكر لذة ماضية هو بهجة حاضرة . ومن ثم فإن ما هو مستهدف لمق كل شيء هو عقل هادي غير مضطرب ، لأن الذات

الجسم سريعة الزوال ولذات الروح دائمة . والابيقوريون — مثل الروافيين — ينايدون بضرورة التفوق على الآلام الجسمانية والظروف الخارجية . ولهذا فان الانسان لا يجب أن يعتمد في سعادته على ما هو خارجي ، بل يجب أن يحصل على نعمته وجنته من ذاته . والحكيم يستطيعون أن يكون سعيدا حتى وهو في كرب جسماني وذلك لأنه يمتلك في هدوء نفسه الداخلي سعادة تفوق كل ألم جسماني . ومع هذا فان اللذات البريئة للاحاساس ليست ممنوعة وليست محتقرة والحكيم يتمتع بأي شيء يستطيعه بدون ضرر . ويضع الابيقوريون ثقلهم — من بين كل اللذات العظيمة — على الصداقة . ولم تكن المدرسة مجرد تجميع لفلاسفة زملاء بل كانت قبل كل شيء جماعة من الاصدقاء ،

ثالثا : يميل المثال الابيقوري في اللذة بالاحرى الى التصور السلبي لا الايجابي له . فهم لم يستهدفوا حالة المتعة بقدر ما لا يستهدفون اشارة الخسائر ، ان اللذات الحارة للعالم لا تشكل مثالهم ، بل هم يستهدفون بالاحرى الى الغيبة السلبية للآلام ويستهدفون الهدوء والسكينة القلبية وراحة الروح وعدم القلق من جراء الخوف واشكال القلق . وكانت نظراتهم للعالم مختلفة بنظرة تشاؤمية مترفة ولطيفة او السعادة الايجابية بعيدة عن مقاول الفاتنين . وكل ما يستطيع أن يأمل فيه الانسان هو تجنب الألم والعيش على الغنمة الهائلة .

رابعا : لا تقوم اللذة في مضاعفة الاحتياجات واشباعها المترتب ، فمضاعفة الاحتياجات يجعل تلبيتها أكثر صعوبة ، فهذا يعقد الحياة دون أن يضيف اليها السعادة . ويجب أن تكون لدينا احتياجات قليلة بقدر الامكان ولقد عاشن ابيقور نفسه حياة بسيطة ونصح أتباعه أن يسروا على نهجه . ويقول ان الحكيم وهو يعيش على الخبز والماء يستطيع أن يشارك زيوس رب الارباب نفسه في السعادة . ان البساطة والتواضع والاعتدال هي خير وسائل السعادة . وغالبية الاحتياجات الانسانية والتعطش للشهرة غير ضرورية وهي بلا جدوى .

وأخيرا مان المثل الابيقورى رغم انه لا يتضمن أية نبالة سارية . فانه لا يتضمن مع هذا أية أنانية . فقد ظهر جيع شفق أريحي عند هؤلاء القوم . وهم يقولون ان ما هو باعث أكثر على اللذة عمل فعل ملء بالشفقة عن تلقى الشفقة . وليس هناك الا قليل من صلابة الابطال فى هؤلاء الفلاسفة الذين هم أشبه بالفراشات ولكن توجد عناصر رقيقة وحبوية فى الفزمات الاخلاقية اللطيفة عندهم .

الفصل السابع عشر

الشكك

نزعة الشك شبة مصطلح فنى فى الفلسفة وتعنى المذهب الذى يشكك أو ينكر إمكانية المعرفة . ولهذا فهو مذهب يدمر الفلسفة نظراً لأن الفلسفة تراعى أنها شكل من أشكال المعرفة . وتظهر نزعة الشك وتماوّد الظهور فى فترات التوقف فى تاريخ الفكر ، ولقد سبق أن التقينا بها منذ السوفسطائيين . فعندما يقال إذا كان هناك شيء موجود فبأنه لا يمكن معرفته إنما يكون هذا تعبيراً مباشراً عن روح الشك . ونجد عبارة بروتاجوراس : « الإنسان معيار كل الأشياء ترقى إلى الشيء نفسه لأنها تتضمن أن الإنسان لا يستطيع أن يعرف الأشياء إلا كما تظهر له لا كما هى فى ذاتها » فى النصور الحديثة نجد أكبر ممثل للشك هو ديفيد هيوم الذى حاول أن يبين أن أكثر مقولات التفكير الأساسية مثل الجوهر والعلة وهىة ومن ثم فأنه يفرض نسيج المعرفة . وعادة ما تنتهى النزعة الذاتية إلى نزعة الشك ، فالمعرفة هى علاقة الذات بالموضوع وأن واضع التأكيد المتطرف القاصر على أحد الطرفين وهو الذات مع تجاهل الموضوع إنما يقضى إلى إنكار حقيقة كل شيء فيها فعلاً ما يبدو للذات وكان هذا هو الحال مع السوفسطائيين . والآن لدينا معاودة ظهور لظاهرة مماثلة . والشكك الفين نحن على وشك تناولهم ظهوراً فى حوالى الوقت الذى ظهر فيه الرواقيون والأبيقوريون . والاتجاهات الذاتية لهذه المدارس المتأخرة نجد نتيجهما المنطقية عند الشكك . فنزعة الشك تظهر عادة - وإن لم تكن دائماً - عندما تكون القوى الروحية لقوم من الأتوام فى حالة انهيار . فعندما تتبدد الدوافع الروحية والمعتنية فإن الروح ترفرف وتصبح قلقة وتقلد ثقتها وبدأ تشك فى قوة اكتشافها للحقيقة ، واليأس من الحقيقة هو النزعة الشكية .

فيرون

اول من قدم نزعة شكية شاملة بين اليونان هو فيرون . ولد حوالى ٣٦٠ ق م وكان أصلا رساما . واشتترك فى بعثة الهند التى أعدها الاسكندر الاكبر . ولم يخلف لنا أية كتابات ونحن ندين بمعرفتنا لأفكاره أساسا الى تلميذه نيبون من فليپوس . وفلسفته — مع كل المذاهم التى بعد ارسطو — فلسفة عملية خالصة فى نظرتها العامة . ونزعة الشك ، أى إنكار المعرفة ، لا تطرح من جانبها النظرى ، بل أن فيرون يرى فيها الطريق الى السعادة والهرب من كوارث الحياة .

يرى فيرون أن على الحكيم أن يسأل نفسه ثلاثة أسئلة . أولا يجب أن يسأل ما هى الأشياء وكيف تتكون ، ثانيا كيف نرتبط بهذه الأشياء ، ثالثا ما يجب أن يكون عليه موقفنا إزاءها . بالنسبة لما هى عليه الأشياء كل ما نستطيع أن نجيب عليه هو أننا لا نعرف شيئا ، أن كل ما نعرفه هو كيف تبدو الأشياء لنا أما بالنسبة لجوهرها الباطنى فنحن جهلاء به . والشئ نفسه يبدو وبخلاف عند الناس المختلفين ولهذا يستحيل أن تعرف أى رأى هو الصواب . واختلاف الرأى بين الحكماء وكذلك بين العامة يبرهن على هذا . وكل يقين يمكن طرح يقين مضاد له على أسس قوية متساوية ومهما يكن رأى فان الرأى المناقض يؤمن به بغض الآخرين المهرة فى الحكم على الأشياء مثلى . أن الرأى ممكن لكن اليقين والمعرفة مستحيلان ، ومن ثم فإن موقفنا تجاه الأشياء (السؤال الثالث) يجب أن يكون التوقف القائم من الحكم أننا لا نستطيع أن نتيقن من أى شئ حتى أتفه أشكال اليقين ، ولهذا لا يجب أن ندلى بأية عبارات موجبة من أى موضوع .

وكان الفيرونيون حريصين على ادخال عنصر شك حتى فى أتفه أشكال اليقين التى قد يتخونها خلال حياتهم اليومية . أنهم لا يقولون « إن هذا الشئ هو » بل يقولون « انه يبدو » أو « انه يبدو لى » . وكل ملاحظة يجب أن يستعملها تعبيرا « ربما » أو « قد » .

وغاية اليقين هذا ينطبق على المسائل العملية انطباقه على المسائل النظرية ولا شئ فى ذاته حقيقى أو زائف بل انه يبدو على هذا النحو

ويلاطرفة نفسها لا شيء في حد ذاته خير أو شرير بل ان الرأي والعادة والقانون هو الذى يجعلها على هذا النحو . ومنحها يتحقق الحكيم من هذا سيتوقف من تفضيل اتجاه للسلوك على آخر والنتيجة هي اللابلاية فكل فعل هو نتيجة تفضيل والتفضيل هو الايمان بان شيئا افضل من شيء آخر . فاذا اتجهت الى الشمال فهذا لسبب أو الآخر لاننى ارى ان هذا افضل من الاتجاه الى الجنوب . اُمنع هذا الايمان وتعلم ان الشيء ليس فى الواقع افضل من الآخر بل يبدو هكذا بحسب ولن يسر الانسان فى أى اتجاه على الاطلاق . ان منع الرأي على نحو تام يعنى منع السلوك والفعل والى هذا كان يستهدف فيرون . فلا تكون هناك آراء هو شعار الشكاك لانه يعنى من الناحية العملية اللابلاية والسكينة التامة . ان كل فعل مؤسس على الايمان ، وكل ايمان وهم ، ومن ثم فان غيبة كلفاعلية هو مثال الحكيم . وفى هذه اللابلاية سينبذ كل الرغبات لأن الرغبة هي الرأي بان شيئا افضل من شيء آخر . انه سيعيش فى سكون تامة وفى راحة تامة للنفس متحررا من كل الاوهام . والتعاسة هي نتيجة عدم احراز ما يرغب فيه الانسان او فقدانها عندما يحزره . والانسان الحكيم — وقد تحرر من الرغبات — متحرر من التعاسة . وهو يعرف هذا بالرغم من ان الناس يناضلون ويقاقلون لما يرغبون فيه وهم يقرضون — حيث — ان هناك أشياء افضل من غيرها ومثل هذه الفاعلية ليست الا تضالا عقيما للشيء لأن كل الاشياء بلا أهمية على حد سواء ولا شيء يهم . وبين الصحة والمرض ، الحياة والموت الاختلاف ليس شيئا ، ومع هذا فطالما أن الحكيم مضطر أن يسلك مانه سيسير وفق الاحتمال والظن والعادة والقانون ولكن دون ايمان بالصدق الجوهرى لهذه المعايير او حقيقتها .

الأكاديمية الجديدة

والفرصة الشكية التى أسسها فيرون سرعان ما تبددت ، لكن بدأ مذهب مماثل فى جوهره فى الظهور وبدأ تدريسة فى مدرسة أفلاطون . فبعد أفلاطون استمرت الاكاديمية بقيادة قادة مخطئين فى اتباع السحر الذى

شعخه المؤسس ، ولكن تحت قيادة أرسيسيللوس دخلت النزعة الشكية
الإكاديمية ومنذ ذلك الوقت أصبحت تعرف باسم الأكاديمية الجديدة فبالرغم
من أن استمرارها التاريخي كمدرسة لم يقض عليه إلا أن طابعها الأساسي
طرد عليه التغير . مما ميز الأكاديمية الجديدة بصفة خاصة هو معارضتها
القائمة للروائيين الذين هاجموا أعضائها باعتبارهم رؤساء النزعة القطعية
في ذلك الوقت . وعادة ما تعنى النزعة القطعة بالنسبة لنا اتخاذ تأكيدات
دون أسس سليمة . ولكن لما كانت نزعة الشك تعتبر كل تأكيد له أساس غير سليم
فإن المناداة بأى رأى إيجابى مهما يكن إنما تعدى نزعة قطعية . وكان الروائيون
أقوى وأكثر نفوذاً ومقدرة من كل الذين كانوا في ذلك الوقت ينادون بأراء
فلسفية إيجابية ، ومن ثم اقتصرت الأكاديمية الجديدة بالهجوم باعتبارهم
أعظم القطعيين . ولقد هاجم أرسيسيللوس بصفة خاصة عقيدتهم بشأن
معيار الحقيقة . فالقناعة البارزة التى ترافق الحقيقة — فى
نظر الروائيين — ترافق الخطأ بنفس الدرجة . ولا يوجد معيار
للحقيقة منسواء فى الحس أو العقل . يقول أرسيسيللوس : « لست
متيقناً من شيء . بل أثنى حتى لست متيقناً أنني لست متيقناً من شيء .

غير أن الأكاديميين لم يستخلصوا من نزعتهم الشكية — كما فعل فيرون
من قبل — النتيجة المنطقية الكاملة بالنسبة للفعل والسلوك . فعندهم أن الناس
يجب أن يسلكوا وبالرغم من أن اليقين والمعرفة مستحيلان فإن الإحتمال
مُرشد كاف للعمل .

وعادة ما يعد كارنييدس أعظم الشكاك الأكاديميين ومع هذا لم يصف
شيئاً جوهرياً جديداً لنفائهم وعلى أية حال يلوح أنه كان إنساناً صاحب
مقاييس دقيقة وقوية وجاء نقده المدبر أشبه بمنجنيق مدمر لا للروائية وحدها بل
لكل الفلسفات القائمة . ويمكننا أن نذكر المثلين التاليين كنموذج لامكاره .
أولاً : لا يمكن البرهنة إطلاقاً على شيء لأن النتيجة يجب أن تبرهن عليها
مقدمات وهذه بخورها تقتضى برهاناً وهكذا دواليك (إلى ما لا نهاية) .

ثانيا : يستحيل أن نعرف ما إذا كانت أفكارنا عن شيء ما حقيقية أى ما إذا كانت تماثل الشيء لأننا لا نستطيع أن نقارن بين فكرتنا والشيء نفسه ولقد فهمنا بهذا فإن هذا يقتضى أن نخرج من عقولنا أننا لا نعرف شيئا عن الشيء سوى فكرتنا عنه ، ولهذا لا نستطيع أن نقارن بين الاصل والصورة نظرا لأننا لا نرى سوى الصورة .

نزعة الشك المتأخرة

وبعد فترة توقف عاودت النزعة الشكية الظهور فى الأكاديمية وبالنسبة لهذه الفترة المتأخرة من نزعة الشك اليونانية بعد أينسيمنس — وهو معاصر لسيثرون — أول نموذج وبعد هذا نجد الأسماء الشهيرة سبيليكيوس وسكتس أمبريكوس . والطابع المميز لنزعة الشك المتأخرة هو العودة الى موقف فيرون . فالأكاديمية الجديدة فى شغلها للأطاحة بالقطععية الرواقية قد وقعت فى نفسها فى نزعة قطععية . فإذا كان الرواقيون يجزمون على نحو قطعى فالأكاديميون بالمثل يفتون على نحو قطعى ، غير أن الحكمة لا تكمن فى الجزم ولا فى النفى ، ومن ثم نجد الشكاك المتأخرين يعودون الى موقف التوقف الكامل عن الحكم . زيادة على ذلك ، نجد أن الأكاديميين قد سمحوا بإمكانية المعرفة المحتملة وحتى هذا أصبح بعد الآن نزعة قطععية . وأينسديمس هو مؤلف المجادلات العشرة المشهورة لأظهار استحالة المعرفة . وهى لا تحتوى على الواقع على عشرة أفكار بل تحتوى على فكرتين أو ثلاث أفكار متميزة وما التعدد الا تنويع فى التغيرات عن خط الاستدلال نفسه وهى على النحو التالى :

١ — مشاعر وإدراكات الأحياء جميعا تتباين .

٢ — لدى الناس فروق فيزيائية وعقلية مما يجعل الأشياء تبدو لهم مختلفة .

٣ — الحواس المختلفة تعطى انطباعات مختلفة من الأشياء .

٤ — إدراكاتنا الحسية تتوقف على ظروفنا الفيزيائية والعقلية فى وقت الإدراك الحسى .

٥. — الأشياء تبدو مختلفة في الأوضاع المختلفة ومن مسافات مختلفة ..

٦. — الإدراك الحسى غير مباشر على الإطلاق بل يتم دائما من خلال وسيط . فمثلا نرى الأشياء من خلال الهواء .

٧. — تبدو الأشياء مختلفة حسب التنوعات في كمها ونوعها وحركتها ودرجة حرارتها ..

٨. — الشيء يعطى انطبعا علىنا مختلفا فيما اذا كان الينا وفيما اذا كان غير اليف .

٩. — كل معرفة مفترضة هي تحميل .. فكل المحاولات لا تعطينا الا علاقة الأشياء بالأشياء الأخرى أو بأنفسنا ، فهي لا تقول لنا اطلاقا شيئا عن ماهية الشيء في ذاته .

١٠. — تختلف آراء وعادات الناس في البلدان المختلفة .

الفصل الثامن عشر

الانتقال الى الافلاطونية الجديدة

لقد ثار الشك حول ما اذا كان يجب ادراك الافلاطونية الجديدة على الفلسفة اليونانية أصلاً ، بل إن اردمان في كتابه « تاريخ الفلسفة » انما يدرجها في القسم الخاص بالعصور الوسطى . وذلك لعدة اسباب :
 اولها : انه قد انقضت حقبة لا تقل عن خمسة قرون تفصل تأسيس الافلاطونية الجديدة عن المدارس اليونانية السابقة . الرواقية والابيقورية والشكية . وهذه الحقبة طويلة اذا ما تذكرنا ان المنظور الشامل للتفكير اليوناني من كاليس الى الشكاك لا يشغل سوى ثلاثة قرون وافلوطيين المؤسس الحقيقي للافلاطونية الجديدة ولد عام ٢٠٥ بعد الميلاد ولهذا فهو من الناحية التاريخية نتاج الحقبة المسيحية وثاني هذه الاسباب يرجع الى ان طابعها هو طابع غير يوناني وغير اوروبي فالمتصوف الشرقي قد ابتلع العناصر اليونانية الى حد كبير ، ومقرها لم يكن اليونان بل الاسكندرية وهي مدينة لم تكن يونانية بل مدينة عالية عليها تلتقى جميع الاجناس وبصفة خاصة تتلاقى فيها ايدي الشرق والغرب ، والفكر المنصهر المندمج تمخض عن الافلاطونية الجديدة . ولكن - من جهة اخرى - سيكون من الخطا ادراك تفكير افلوطيين وانباعه في فلسفة العصور الوسطى . فالطابع الكلي لما يسمى عادة فلسفة وسيطة قد تحدد بنموه على ارض مسيحية متميزة وهذا الطابع هو الفلسفة المسيحية وهو نتاج الحقبة الجديدة التي حلت فيها المسيحية الوثنية . والافلاطونية الجديدة من جهة اخرى ليست بحسب لا مسيحية بل هي حتى مضادة للمسيحية ، والتاثير المسيحي الوحيد الوارد فيها هو المعارضة فهي احياء للروح الوثنية في الحقب المسيحية . فهي الروح الوثنية القديمة وهي تفاضل يائسة ضد منافستها الفتية واخيراً ثبوت . وفيها نرى الانفاس الاخيرة والزفرة الاخيرة للثقافة اليونانية القديمة ، ولما كانت غير آسيوية وعناصرها ثابته تستبد استلهاها تلبها من فلسفات الماضي من فكر وثقافة اليونان . ولهذا فهي بصفة عامة تصنف باعتبارها المدرسة

الآخرة في الفلسفة اليونانية . ان فترة التوقف الطويلة التي انقضت بين ظهور المدارس اليونانية السابقة والتي تتبعنا تاريخها وتأسيس الانلاطونية الجديدة تمثلها بالوجود المستمر — بشكل ملء بالتعقيد — للمدارس اليونانية الرئيسية المشائية والرواقية والابيقورية وتتأثر خلالها أحيانا بدروب النزعة الشكية غير المطروحة . وسيكون من المتعب أن نتتبع بالتفصيل التطور في هذه المدارس — المجادلات النافذة التي تتألف منها . ولم يعقب هذا فكر جديد ومبدأ أصيل . ويكفي أن نقول أنه بمرور الوقت تنامت الفروق بين المدارس وأصبحت أشكال الاتفاق فيها أكثر ظهورا . ومع تخافت القوة العقلية أصبح هناك ميل دائم نحو نسيان الفروق والاستقرار — كما فعل الشرقيون — في الضلال المريح ذي الطبيعة الطبعية القائل بأن كل الأديان وكل الفلسفات سواء . ومن ثم أصبحت النزعة الانتقائية والتفيقية هي المميز للمدارس الفلسفية . وهي لم تحافظ على أن تظل متميزة ، فنحن نجد المذاهب الرواقية يخرسها الأكاديميون ونجد المذاهب الأكاديمية يدرسها الرواقيون . ولا نجد إلا الرواقيين هم الذين حافظوا على نوعهم بشكل نقى ونأووا عن النزعة الانتقائية العاة السائدة في العصر . وظهرت أيضا اتجاهات أخرى فلقد كان هناك تجديد للفيثاغورية بزمزيتها وصوفيتها . ونما اتجاه يعلو من شأن تصور الله عاليا فوق العالم وبهذا تتسع الهوة التي تفصل بين الله والعالم حتى ساد الشعور بأنه لا يوجد تواصل بينهما وإن الله لا يستطيع أن يكون فعلا في الهيولى ولا الهيولى قادرة على أن تكون فعالة في الله . وكان مثل هذا التعامل من شأنه أن يلوث نقاء المطلق . ومن ثم اخترعت جميع أنواع الكائنات — الشياطين — والأرواح والملائكة — لسفل الفجوة ولتكون وسائط بين الله والعالم . وكمثال على هذه النزعات الآخرة وكمهيد للانلاطونية الجديدة نجد أن ميلون اليهودي يستحق تنويهها موجزا . لقد عاش في الإسكندرية بين ٣٠ ق م و ٥٠ م ولما كان من المتمسكين الأشداء بالدين والكتاب المقدس الخاص بالجنس اليهودي ، فإنه آمن بالوحي الوارد في العهد القديم . لكنه تربى على الدراسات اليونانية واعتقد أن الفلسفة اليونانية هي تكشف أكثر اعتمادا لتلك الحقائق التي تجلت على نحو أكمل في الكتب المقدسة الخاصة بقومه .

ولما كان الكهنة المصريون يذهبون إلى أن الفلسفة اليونانية نبعت من مصر انطلاقا من الحمية القومية بمثل ما أن الشرقيين يتظاهرون

بأن هذه الفلسفة نبتت من الهند ، فان فيلون أعلن أن كل ما هو عظيم في الفلسفة اليونانية موجود في اليهودية . وهو يؤكد أن أفلاطون وأرسطو هما تابعان من أتباع موسى وأنها استغلا العهد القديم واستمدا منه حكيمتهما . وأفكار فيلون الخاصة أنها تحكمها محاولة لدمج اللاهوت اليهودي والفلسفة اليونانية في مذهب متناسق ويعد فيلون لهذا المسئول إلى حد كبير عن ثلوث الجو النقى الخالص للفكر اليوناني بضرب التصوف الشرقي الواهن .

لقد ذهب فيلون إلى أن الله بامتباره اللامتناهي المطلق يجب رفعه تماما فوق كل ما هو متناه . ولا يوجد اسم أو فكرة يمكن أن تتطابق مع لا تناهي الله . أنه الذي يند من كل تفكير وكل نعت وطبيعته وراء كل بحث يقوم به العقل . والروح الانسانية تصل إلى الله لا عن طريق الفكر بل عن طريق اشراق باطنى صولى وكشف يتجاوز التفكير . والله لا يستطيع أن يتصرف في العالم مباشرة وذلك لأن هذا سيتضمن الخط من شأنه بالهوى وتحدد لا تناهيه . ولهذا توجد كائنات روحية وبسيطة تخلق العالم وتديره باعتبارها وراء الله وكل هذه الوسائط وأردة في اللوجس الذى هو التفكير العقلانى الذى يحكم العالم . وعلاقة الله باللوجس وعلاقة اللوجس بالعالم هي علاقة فيض نقدى وواضح أن فكرة الفيض هي مجرد تشبيه لا يفسر شيئا ويتضح هذا أكثر عندما يقارن فيلون بين الفيض وأشعة النور الصادرة من مركز متلقى ويتخللت ضوءها كلما اتجهت إلى الخارج . فعندما نسمع هذا نعرف في أى طريق نحن نتحرك فهنا نجد الحلقة المميزة للفلسفة الزائفة الاسيوية وهذا فكرنا تفكيراً شديداً بالأوثانيساد . اننا ننقل من عالم الفكر والعقل والفلسفة إلى أرض الاحلام والظلال الخاصة بالتصوف الشرقي حيث الروائح القوية للزهار المسمة الجبيلة تخر العقل وتفرق الفكر في سكونة متراخية واهية .

الفصل التاسع عشر

الانلاطونيون الجدد

ان كلمة الانلاطونية الجديدة خطأ في التسمية فهي لا تقوم مقام احياء اصيل للانلاطونية .، ومما لا شك فيه ان الانلاطونيين الجدد من نسل افلاطون ، لكنهم نسل غير شرعى ، فان العظمة الحقيقية لانلاطون تكمن في مثاليته العقلانية ، أما اشكال قصوره فترجع في معظمها الى ميله للاسطورة والتصوف . ولقد اشد الانلاطونيون الجدد بالاشكال قصوره على انها هي السر الحقيقي والباطنى لمذهبه فاستخلصوها وربطوها بأحلام فلاسفة الشرق المتصرعين والمؤسسين الشهير لهذا المذهب هو أمونيوس ساكاس لكننا يمكننا ان نتجاوزه ونصل الى تمييزه افلوطين الذى كان اول من طور الانلاطونية الجديدة وتحويلها الى مذهب ولقد كان أعظم عارض للمذهب بل وربما يعد المؤسس الحقيقي له . ولقد ولد افلوطين عام ٢٠٥ بعد الميلاد في ليتوبوليس بمصر وذهب الى روما عام ٢٤٥ وأسس مدرسة هناك وظل على رأسها حتى وماته عام ٢٧٠ ولقد خلف كتابات مطولة تم الحفاظ عليها .

لقد بين افلاطون أن فكرة الواحد المستخلص من كل كثرة هي تجريد مستحيل . وحتى قولنا « الواحد موجود » يتضمن ثنائية للواحد — ان الوجود المطلق لا يمكن أن يكون وحدة مجردة بل وحدة في كثرة . ولقد بنا افلوطين يتجاهل هذا البعد الفلسفى الهام الغائق ، وارتد الى المستوى الأدنى للواحدية الشرقية . لقد رأى أن الله واحد على الإطلاق ، وهو الوحدة الكامنة وراء كل كثرة ، وفيه لا يوجد تعدد أو حركة أو تمايز . والتفكير يتضمن التفرقة بين الموضوع والذات ، ولهذا فإن الواحد وراء الفكر كما أنه يتجاوزه . كما أن الواحد لا يمكن وصفه في إطار الإرادة والنشاط لأن الإرادة تتضمن التفرقة بين المرید والمراد والنشاط يتضمن التفرقة بين الفاعل ومن يقع عليه الفعل . ولهذا فإن الله ليس فكراً ولا إرادة ولا نشاطاً وهو وراء كل فكرة وكل وجود . ولما كان لا متناهياً بشكل مطلق ، فإنه لا يمكن تحديده بشكل مطلق أيضاً . أن كل المحولات إنما تعد موضوعها ومن ثم لا شيء يمكن أن يكون محمولاً للواحد . أنه لا يمكن التفكير فيه لأن كل تفكير يعد ويسود ما يفكر فيه . أنه

لا يوصف وهو فوق التصور . والمحولات الوحيدة التى يطبقها أفلوطين عليه هى الواحد والخير . وعلى أية حال فإنه يرى أن هذه المحولات شأن المحولات الأخرى . أنها تحد اللامتناهى . ولهذا فهو يعدها لا بمعنى حرى تعبيرا عن طبيعة اللامتناهى ، بل على أنها تصوير تشبيهى . أنها محولات لا يمكن تطبيقها الا على سبيل المجاز ونحن فى الحقيقة لا نستطيع أن نعرف شيئا من الواحد سوى أنه (موجود) .

والآن انه يستحيل استخلاص العالم من مبدأ أول من هذا النوع . فلما كان الله متماليا تماما على العالم فإنه لا يمكن أن يدخل فى العالم . ولما كان متناهيا بشكل مطلق فإنه لا يستطيع أن يجد نفسه كى يصبح متناهيا ومن ثم يتسبب فى بعث عالم الأشياء . ولما كان واحدا على نحو مطلق فإن التعدد لا يمكن أن يصدر عنه . ان الواحد لا يستطيع أن يخلق الله لأن الخلق لفاعلية والواحد ساكن ويستبعد كل فاعلية . ولما كان الواحد هو المبدأ الأول اللامتناهى لكل الأشياء ، فإنه يجب أن يعد مصدر كل وجود بمعنى ما من المعانى . ومع هذا فإن الكيفية التى بها تبعث الوجود لا يمكن تصورهما لأن أى فعل من هذا النوع يدمر وحدته ولا تنهيه . ولقد رأينا مرة — فى حالة — الإيليين — أنه مما هو مأساوى تحديده المطلق على أنه وحدة تستبعد كل تعدد وعلى أنه ماهية ساكنة تستبعد كل سيورة واننا إذ قمنا بهذا فإننا نجد كل اهل لظهار كيف أن العالم قد صدر عن المطلق . والامر كذلك بالنسبة لأفلوطين . فنحن نجد مذهبه فى التناقض المطلق حيث يعد الواحد — من جهة — أخرى — وأنه فوق العالم حتى أن أية علاقة له بالعالم مستحيلة . لهذا نصل الى مازق ميت كامل فى هذه النقطة . ولا نستطيع أن نخطو خطوة أبعد . اننا لا نستطيع أن نجد طريقا يفضى من الله الى العالم ، ونحن منخرطون فى تناقض منطقى باعث على اليأس . فم أن أفلوطين كان صوفيا والمحاولات المنطقية لا تزعج الصوفية . ولما كان غير قادر على تفسير كيف يمكن للعالم أن يصدر من خواء الواحد فإنه كان عليه أن يلجأ الى الشعور والتشبيه على الطريقة الشرقية . فانه بفضل كماله الفائق « يفيض » ويصبح هذا الفيض هو العالم . أنه (يرسل شتعاها) من نفسه ولما كان اللهب يبعث النور كما يبعث الثلج البرد وهكذا نجد أن كل الكائنات الدنيا تصدر من الواحد . وهكذا نجد

أن أفلاطون دون أن يحل المعضلة يخفف من وطأتها بنعومة في عبارات براقة وهكذا يمرر طريقته .

والفيض الأول من الواحد هو العقل وهذا العقل هو الفكر . ولقد رأينا أن أفلاطون يعتبر المطلق نفسه هو الفكر . وعلى أية حال فإن الفكر عند أفلاطون اشتقاقى . أن الواحد وراء الفكر والفكر يصدر من الواحد كفيض أول . والعقل ليس لمكرا منطقيا على أية حال . أنه ليس في الزمن ، أنه استيعاب مباشر أو حدس . وموضوعة مزدوج . أولا : أنه يفكر في الواحد بالرغم من أن فكره لهذا غير شديد بالضرورة . ثانيا : أنه يفكر في نفسه : أنه تفكير في الفكر مثل الله أرسطو . وهذا العقل مطابق للعالم المثل عند أفلاطون . أن مثل جميع الأشياء توجد في العقل وليست مثل الفئات فقط ، بل كل شيء مفرد .

والفيض الثاني تصدر النفس — العالم من العقل . وعلى حد تعبير أرسطو هو نسخة باهتة من العقل وهو خارج الزمن وغير جسماني وغير منتقسم . وهو يعمل على نحو عقلاني ومع هذا فإنه ليس مدركا وله جانبان فهو يتطلع إلى العقل من جهة ويطل على عالم الطبيعة من جهة أخرى وهو ينتج من نفسه النفوس الجزئية التي تسكن العالم .

أن فكرة الفيض هي في جوهرها تشبعية شمرى وليست مفهوما عقلانيا . لقد تصورهما أفلاطون بطريقة شاعرية على أنها تشبه النور الذي يشع من مركز مضيء ويزداد اعتما وهو يتجه إلى الخارج إلى أن يتلاشى أخيرا في حلقة تامة . وهذه الحلقة التامة هي المادة أو الهيولي . والهيولي باعتبارها نغما للنور وباعتبارها حدا للوجود هي في ذاتها لا وجود . وهكذا نجد أن المعضلة الرئيسية في كل الفلسفة اليونانية وهي مشكلة زمان الهيولي . وثنائية الهيولي والفكر والتي رأينا أفلاطون وأرسطو يناضلان — عبثا — لاختصاصها وحلها — قد انزلت بخفة على يد أفلاطون وامتزجت بالثنائيات الشمرية والعبارات المطاطة .

أن أفلاطون يعتبر الهيولي أساس الثنائية وعلة كل شر . ومن ثم فإن موضوع الحياة ليس إمامة — كما هو الحال عند أفلاطون — إلا أن يهرب من العالم المادي للحواس . والخطوة الأولى في عملية التحرر هذه هي

(التطهير) وهى تحرير الانسان من سيطرة الجسم والحواس . ويتضمن هذا كل الفضائل الاخلاقية العادية — والخطوة الثانية هى الفكر والعقل والفلسفة . وفى المرحلة الثالثة ترتفع النفس فوق الفكر الى حدس العقل . ولكن كل هذه الامور ليست سوى اعداد للمرحلة النهائية والقصى للارتفاع الى الواحد المطلق من طريق التجاوز والبهجة والوجد . وهنا نجد الفكر كله يتجاوز وتنقل النفس الى حالة من السكر الانشعورى وخلالها تتحد مع الله على نحو صوفى . وهذا الفكر ليس فكرا (من) الله وهو ليس حتى ان النفس ترى الله ، لان كل امثال هذه النشاطات الواعية تتضمن انفصال الذات من موضوعها . وفى الوجد ينمى كل امثال هذا التفكك والانفصال : ان النفس لا تتطلع الى الله من الخارج بل تصبح متحدة مع الله ، انها (تصبح) الله ومثل هذه السكرات الصوفية لا يمكن الا تذكرها وتغوص النفس فى ارتدادها وقد استفذتها مستويات الوعى العادى . ويزعم افلاطون انه قد ارتفع الى هذا الوجد الالهى عدة مرات ابلن حياته .

ولقد استمرت الافلاطونية الجديدة بعد افلاطون مع تعديلات لدى اتباعه فوزغونيوس وامبليكوس وسيريانوس وبرقليس والآخرين .

ويتبدى الطابع الجوهرى للافلاطونية الجديدة فى نظريتها عن الارتفاع الصوفى للذات الى الله ، وهى تطرف فى النزعة الذاتية وارغام الذات المفردة على احتلال مركز الكون حيث الوجود المطلق وهى تقتضى — على نحو طبيعى — اثار النزعة الشككية فعند الشكك يكون كل ايمان بقوة الفكر والعقل قد تبديت . فهم يصلون الى العقم الكامل للعقل فى التوصل الى الحقيقة . وهم ينتقلون من هذا الى الخطوة التالية وهى : اذا كنا لا نستطيع ان نحرز الحقيقة بالوسيلة الطبيعية للتفكير فاننا نستطيع ان نحرزها عن طريق المعجزة . فاذا لم يكن الوعى العادى كافيا فاننا نتجاوز الوعى العادى تماما . والافلاطونية الجديدة انما تتبنى على الياس ، الياس من العقل . انها آخر كعاج مسعور للروح اليونانية للوصول الى النقطة التى تشعر عندها انها قد فشلت فى الوصول عن طريق العقل ويتم هذا بطريقة يقنينة مرقمة . انها تسمى الى الاستيلاء على المطلق بعاصفة وهى تشعر بانها حيث فشلت الرصانة فقد ينجح السكر الروعى .

ومن الطبيعي ضرورة أن تنتهي الفلسفة هنا لأن الفلسفة مؤسسة على العقل فهي محاولة لفهم واقع الأشياء عقليا واستيعابه والتقاطه ، ولهذا لا نستطيع أن نعترف بأى شيء أسمى من العقل ، وأن الاعلام من شأن الحدس أو الوجد أو السكرو فوق الفكر ان هو الاموت الفلسفة والفلسفة اذا اقرت بطل هذا الاعلام انها تجعل معها ينزف والذي هو الفكر . لهذا فان الفلسفة العقيدة بالاملاطونية الحديثة تكون قد انتحرت ، وهذه هي النهاية . وهنا يحتل الدين مكانة الفلسفة . ان المسيحية تنتصر وتكتسح كل تفكير مستقل من طريقها . ولا تعود هنا فلسفة الى ان يتنفس الانسان روحا جديدة للبحث والدهشة في عصر النهضة وحركة الاصلاح .. وحينذاك تبدأ حقبة جديدة وينبثق دافع فلسفي جديد مازلتنا نعيش تحت تأثيره . وكان على الروح الانسانية — حتى تصل الى هذه الحقبة الجديدة — ان تبرأ اولاً بحقول النزعة المدرسية الجرداء .

فهرس

صفحة

٥	أهداء
٧	تصدير
	للفصل الاول : فكرة الفلسفة اليونانية بصورة عامة :
١٣	أصول الفلسفة اليونانية وتطورها
٢٩	الفصل الثاني : الأيوهيون
٢٩	— طاليس
٣٢	— أنكسماندريس
٣٥	— أنكسمانس
٣٦	— المفكرون الأيونيون الآخرون
١٤٣	للفصل الثاني عشر : أفلاطون
٣٧	الفصل الثالث : الفيثاغوريون
٤٥	الفصل الرابع : الأيليون
٤٥	— أكرينوفسان
٤٧	— بارمنيدس
٥٤	— زينون (هجج زينون ضد التعدد — هجج زينون ضد الحركة)
٦٠	— ملاحظات نقدية على الأيلية
٦٩	الفصل الخامس : هيرقليطس
٧٧	الفصل السادس : امبيدوكليس
٨١	الفصل السابع : الذريون
٨٧	الفصل الثامن : أنكساجوراس
٩٧	الفصل التاسع : السوفسطائيون
١١٣	الفصل العاشر : سقراط
١٣٥	الفصل الحادي عشر : انصاف السقراطيين

صفحة

— الكلبيون — ١٣٧

— القورينائيون — ١٣٩

— الميجاريون — ١٤١

(١) حياته وكتابه — ١٤٣

(٢) نظرية المفرقة — ١٥٤

(٣) الجدل أو نظرية المثل — ١٥٨

(٤) الفزياء أو نظرية الوجود (مذهب العالم — مذهب النفس

الانسانية) — ١٧٧

(٥) فلسفة الاخلاق — ١٨٦

(فلسفة أخلاق الفرد — الدولة)

(٦) آراء حول الفن — ١٩٥

(٧) تقييم نقدي لفلسفة افلاطون — ١٩٨

الفصل الثالث عشر : ارسطو — ٢٠٩

(١) الحياة والكتابات والطابع العام لاهماله — ٢٠٩

(٢) المنطق — ٢١٦

(٣) الميتافيزيقا — ٢١٧

(٤) الفيزيقا أو فلسفة الطبيعة — ٢٢٨

(٥) فلسفة الاخلاق — ٢٥٦

(٦) علم الجمال أو نظرية الفن — ٢٦٥

(٧) تقييم نقدي لفلسفة ارسطو — ٢٦٩

الفصل الرابع عشر : الطابع العام للفلسفة بعد ارسطو — ٢٧٥

الفصل الخامس عشر : الرواقيون — ٢٧٩

صفحة

٢٧٩	• • • • •	المنطق
٢٨٠	• • • • •	الفيزياء
٢٨٢	• • • • •	فلسفة الاخلاق
٢٨٧	• • • • •	الفصل السادس عشر : الأبيقوريون
٢٨٨	• • • • •	الفيزياء
٢٩٠	• • • • •	فلسفة الاخلاق
٢٩٣	• • • • •	الفصل السابع عشر : الشكك
٢٩٤	• • • • •	مفردون
٢٩٥	• • • • •	الأكلايمية الجديدة
٢٩٧	• • • • •	نزعة الشك المتأخرة
٣٠٣	• • • • •	الفصل التاسع عشر : الاملاطونيون الجدد

رقم الايداع بدار الكتب ٨٤/٢٣٩٢
الترقيم الدولي ٩ - ٦١ - ٠ - ٣٦٧ - ٩٧٧
